

EUGENJUSZ SŁUSZKIEWICZ

O DUCHACH, DUSZACH, DJABŁACH I DEMONACH INDYJSKICH¹⁾

(ÂMES DES MORTS, REVENANTS, SPECTRES ET DÉMONS DANS L'INDE)

¹⁾ Artykuł powyższy, napisany na zaszczytne zaproszenie Szanownej Redakcji, zawiera sporo przykładów, stanowiących odpowiedniki do omawianych przez prof. K. Moszyńskiego (ob. niżej bibliografię) tematów i motywów. Zbyt wiele pożytku zresztą z dostarczonych tu przezemnie informacji trudno sobie obiecywać, skoro — jak powiada tenże uczony: „...kto z badaczy gruntownie zapoznał się z szeregiem przyczynków czy materiałów, dotyczących demonologii różnych krajów, ten przy dalszych studiach odnośnej literatury z tych krajów, choćby jej przeglądał bardzo wiele, całkiem już rzadko spotka się z zespołem wierzeń zupełnie dlań nowym. Najczęściej ma sposobność stwierdzić, iż pozorna nowość zespołów polega na kalejdoskopowym (mechanicznym) przedstawieniu dobrze mu już znanych wątków“ (Kultura ludowa Słowian, cz. II, str. 606 n.). Nie wątpię bynajmniej, że ilość takich przykładów dałoby się znacznie pomnożyć. Ponieważ jednak 1) miałem czas bardzo ograniczony, a 2) pragnąłem dać rzecz zwartą i wmiarę możności symetrycznie czy równomiernie skonstruowaną, nie gonilem za wszelką cenę za jak największą ilością paralel; obawiałem się, że takie założenie dałoby obraz fałszywy, bo tendencyjny a niepełny: zamierzoną symetryczność wtedyby niechybnie porwali djabli, korzystając skwapliwie z nastręconej im niebacznie sposobności pomszczenia się za niedyskretne odsłanianie arkanów ich i ich krewniaków. Może zresztą będę mógł jeszcze kiedyś dostarczyć takich uzupełnień niniejszego artykułu, jeśli naturalnie wydadzą się one osobom kompetentnym pożądane.

Transkrypcję ze względów technicznych nieco upraszczam i odrobinę przystosowuję do polskiego czy słowiańskiego (więc zamiast ang. *c, j, y, v* piszę *č, dž, j, w*); znającemu języki indyjskie nie a nic to nie przeszkadza, a nie znającemu ich nawet pomaga. Znak długości nad samogłoskami nie potrzebuję objaśniać; dodam natomiast dla objaśnienia, że — idąc za praktyką powszechną — znak ten opuszczam stale przy *e i o*, gdyż te są (w staroindoaryjskim) zawsze długie. Złożony znak *r(y)* oznacza *r* sonantyczne lub samogłoskowe, znane i językom słowiańskim (np. czeskiemu; por. ułożone ad hoc zdanko, nie tryskające nadmiarem sensu, ale dość dobrze się nadające dla ćwiczenia fonetycznego: *strč prst skrz krk* „przetknij palec przez gardło“). Litera *h* po spółgłosce zwartej (więc po *p, t, k, b, d, g*) oznacza wyraźny przydech; w innej pozycji — wyjąwszy na końcu, ale tu takiego wypadku niema, aby Czytelnik miał w tem smutnem naogół życiu o jeden powód do radości więcej — litera ta oznacza dźwięczną gardłową (tylnojęzykową) w rodzaju ruskiego *h* (u nas podobny dźwięk słyszeć można w okolicach, gdzie oddziaływają wpływy ruskie, a pozatem tylko w pozycji przed spółgłoską dźwięczną, więc np. w wyrazach: *Bohdan, klechda* czy w związku zdania: *takich rzeczy*). Znak *š* należy wymawiać jak nasze *s*.

I.²⁾

Bohaterami pieśni i hymnów wedyjskich, istotami, które opiewano i do których się zwracano z prośbą o pomoc, były przedewszystkiem bóstwa połączne. Ich uwielbieniu poświęcone są przeważnie najstarsze zachowane teksty indoaryjskie. O bogach niższego rzędu, bożkach, demo-

Poniżej podaję bibliografię, zaznaczając jednocześnie, że cytuję tylko te dzieła, z których — wobec bardzo ograniczonego czasu — mogłem naprawdę korzystać. Kto ciekaw dalszej bibliografji, znajdzie ją w cytowanych tu dziełach i artykułach.

Bibliografja. — H. Beckh, *Buddhismus* (Buddha und seine Lehre). Berlin-Lipsk 1919—1920 (2 t.); M. Bloomfield, *The Atharvaveda*, Strassburg 1899; *Chantepie de la Saussaye-Bertholet-Lehmann*, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. wyd., Tubinga 1925 (2 t.); W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*. Westminster 1896 (2 t.); tenże, *Demons and Spirits*, w ERE IV (1911), 601—608; H. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*. München 1922; E. Hardy, *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*. Münster i. W. 1893; tenże, *Indische Religionsgeschichte*, 2. wyd. Lipsk 1904; tenże, *Buddha*. Lipsk 1903; tenże, (& R. Schmidt), *Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken*. Münster i. W. 1919; A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*. Strassburg 1897; tenże, *Vedische Mythologie*. Wrocław 1910; E. W. Hopkins, *Epic Mythology*. Strassburg 1915; H. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, Strassburg 1896; A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*. Strassburg 1897; *Mythologie asiatique illustrée*. Paryż 1928 (dzieło zbiorowe, opracowane przez szereg uczonych); H. Oldenberg, *Religion des Veda*, 3. & 4. wyd. Lipsk-Berlin 1921; R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*. 3. wyd. 1921; T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*. Londyn 1903; W. Stede, *Die Gespenstergeschichten des Peta Vatthu*. Lipsk 1914; L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, 3. wyd. Paryż 1925; L. A. Waddell, *Demons and Spirits* (Buddhist) w ERE IV (1911), 571—572. — Naddo: A. Fischer, *Polacy* (Etnografja słowiańska, zesz. 3) Lwów—Warszawa 1934; tenże, *Rusini*, Lwów—Warszawa—Kraków 1928; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. II, zesz. 1. Kraków 1934. W odnośnikach cytuję te trzy dzieła w formie skróconej: „Polacy“, „Rusini“, „Moszyński II“.

Ad usum Zoili (toute proportion gardée, mian. jeśli idzie o mnie a Homera), uprzedzając wszelkie ewentualne zarzuty co do peccata omissionis lub commussionis t. j. pominięcia czegoś lub niepotrzebnego uwzględnienia czego innego, dodaję jeszcze raz, tylko już słowami Mickiewicza (aby się nie stać nudnym): „Krótkość czasu stała na zawadzie, że nie stało się zadość Zoilowej radzie“. Artykuł powyższy ma charakter wyłącznie informacyjny.

Kończę swe exposé małą prośbą do łaskawych Czytelników. Jeśliby się mianowicie znalazł między nimi jaki Kato z Utyki, któryby utyskiwał, że utyka co kilka kroków na jakimś mniej poważnem wyrażeniu lub że go raz i szelmowskie mrużenie oka przez autora niniejszego elaboratu przy łada okazji, ośmielał się prosić, aby sobie nie żałował i się zemścił: przedrzeźniając autora, niech też przymknie oko, mian. na tę jego nawyczkę. Prośbę swą popieram przytoczeniem dwu faktów, stanowiących tyleż okoliczności łagodzących: 1) nietylko wybitny uczony niemiecko-amerykański (czy odwrotnie), J. J. Meyer, prace swe naukowe wyjaśnia stale częstemi błyskami humoru i dowcipu, ale 2) także czysto amerykański profesor Hopkins w pracy tak naukowej jak cytowana wyżej „Epic Mythology“, stanowiąca część składową encyklopedycznego dzieła zbiorowego „Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde“, pozwala sobie na dowcipkowanie i wcale nie widać, by się przy tem rumienił. Porządek obu tych faktów mogę na żądanie odwrócić.

²⁾ Dla uchronienia Czytelnika przed rozczarowaniem czy przeliczeniem się w rachubach pośpieszam wyjaśnić, że cztery rozdziały, na jakie podzieliłem swój artykuł, nie omawiają — kolejno — duchów, dusz, djabłów i demonów, lecz — po kolei — jedną z czterech epok czy faz rozwojowych, na jakie cały temat można rozłożyć.

nach i duchach wspominają owe teksty niezbyt często. W Rygwedzie, najstarszym ze wszystkich zachowanych zabytków literackich indoaaryjskich, jaśniej zarysowują się postaci owych *dii minorum gentium* dopiero w częściach najmłodszych, by się już wysunąć na plan pierwszy w Atharwawedzie, stanowiącej przedewszystkiem bogaty zbiór zaklęć magicznych, oraz w wielu tekstach późniejszych, traktujących o religijnych ceremonjach domowych. Niepoślednią rolę odgrywają owe bożki i demony jeszcze później w literaturze opowiadającej, w obu wielkich epejach t. j. Mahabharacie i Ramajanie, w buddyjskich zbiorach opowieści.

Stan rzeczy w Rygwedzie, zaznaczony króciutko wyżej, nie dowodzi oczywiście bynajmniej, by wiara w duchy i demony rozwinęła się później niż wiara w bóstwa potężne; świadczy o tem zresztą — pomijając już wyniki badań etnologicznych w tej kwestji oraz brak jasnej różnicy pomiędzy bóstwami a demonami³⁾ — choćby to, że i w starszych partjach Rygwedy znajdujemy aluzje do wiary w świat demonów (rzadkość i ubóstwo tych aluzji tłumaczy się charakterem hymnów, układanych z myślą o czem innem; pamiętać też trzeba, że Rygweda stanowi tylko jeden wycinek z życia religijnego dawnych Indyj), a nadto fakt, że rytuał ofiarny indoaaryjski roi się wprost już w najstarszej swej fazie od ceremonij i obyczajów natury magicznej. Wśród duchów i demonów wedyjskich przeważają złośliwe i szkodliwe — może dlatego, że bogowie, uważani prawie wyłącznie za dobrych i dobroczynnych, niejednokrotnie mieli sposobność zacieśnić zakres działania demonów dobrych. Część tych demonów powstała prawdopodobnie z dusz zmarłych — przyjaciół czy wrogów — albo unoszących się niewidzialnie w pobliżu albo też przybierających postać upiorów czy strachów, zwierząt i przeróżne inne; nie tylko odnajdujemy wyraźne ślady takiego rozwoju u najbliższych Hindusom Irańczyków (nie mówiąc już o innych ludach), ale związku demonów różnego rodzaju z duszami zmarłych⁴⁾ dowodzą liczne szczególne, zaświadczone także w owej literaturze dawniejszej indoaaryjskiej. Inne demony powstać mogły z bogów i bohaterów szczepów wrogich.

Wrogami bogów są t. zw. *asura*. Wyraz ten oznacza w starszych tekstach przeważnie jeszcze samych bogów, a dopiero później zmienia znaczenie na wprost przeciwne⁵⁾. Pogromcą tych demonów *asura*

³⁾ Cf. Moszyński II 604, 712.

⁴⁾ Cf. *ibid.* 604 (o istotach półdemonicznych) i § 544 (oraz § 334 n.), § 565 ad finem & c.

⁵⁾ Może tłumaczy się to w ten sposób:

Nazwa *asura* nie jest wcale jednoznaczna z nazwą *dewa* („bóg“); szczególnie często nazywano owem imieniem bogów Mitrę i Warunę, operujących cudowną mocą, zwaną *mājā*. Jednak *mājā* oznacza także — równie bodaj często — podstępne sztuczki istot wrogich, obdarzanych także nazwą *asura*. Czyli że *asura* pierwotnie musiało znaczyć: „posiadacz cudownej mocy (używanej na dobre lub złe)“, czy to był bóg czy też demon; szczerem jednak wyrazem tym przestano nazywać bogów, rezerwując go wyłącznie dla demonów, przyczem potężną mogła być etymologia ludowa, rozkładająca *asura* na *a-sura* „nie-bóg“. — Tak interpretuje Oldenberg (l. c., 158—161), w sposób całkiem przekonywający (za nim bodaj idzie i S. Konow w „Lehrbuch der Religionsgeschichte“, II, 59). Zdaniem innych zmianę znaczenia wyrazu *asura* (z „bóg“ na „demon“) wywołały okoliczności historyczne: ponieważ Irańczycy, oddający cześć swojemu *ahura* (= ind. *asura*) czyli bogom, odnosili się wrogo do kultu wedyjskich Indoaaryjów,

jest przedewszystkiem bóg Indra. W rygwedyjskich mitach o asurach odzwierciedlają się poczęci i wydarzenia historyczne — podobnie jak wyrazy *dāsa* i *dasju*, oznaczające także demony atmosferyczne, pierwotnie stanowiły nazwę ciemnych tubylewów indyjskich (jako przeciwieństwa jasnych zdobywców, Arjów). Spośród tych *asura* i *dāsa* wymieniają hymny wedyjskie szereg wybitniejszych osobistości po imieniu. Jestto jednak raczej mitologja, dlatego dalsze, a właściwie bliższe, szczegóły pomine.

Z duchów wspomnieć należy przedewszystkiem o *gandharwach* i *apsarasach*. *Gandharwowie* — których nazwa (*g a n d h a r w a*) wbrew przypuszczeniom dawniejszych mitologów nie może mieć nic wspólnego z gr. *kentauros*, choć etymologicznie nie jest całkiem jasna^{5-a)} — są to duchy, których dziedziną był pierwotnie może stworów powietrzny. Te świetlane duchy niebiańskie obierają sobie jednak często siedzibę i w wodzie — może dlatego, że kochankami ich i partnerkami są *apsarasy*, nimfy wodne. *Gandharwowie* — jak i *apsarasy* — mogą użyczyć płodności lub ją odebrać; dlatego pragnący potomstwa do nich się zwracają. W czasach późniejszych istotę, która w chwili poczęcia wchodzi w ciało matki, stając się płodem, nazywają wprost *g a n d h a r w a*; teksty buddyjskie zaś twierdzą, że na poczęcie składają się trzy czynniki: „Ojciec i matka łączą się, matka ma już za sobą perjod, a *gandharwa* jest gotów [pomóc obojgu]“. Z drugiej strony jednak *gandharwowie* są też rywalami mężów⁶⁾ i trzeba ich usuwać albo prośbą t. j. modlitwą —

ci zaczęli skolei uważać ich bogów za demonów (Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, 186—190; lecz cf. Oldenberg, l. c. 158 uw. 3 oraz „Lehrbuch d. R.“ II, 214). Wreszcie J. Przyluski (*Rocznik Oriental.* VIII. 25—29) przypuszcza, że rozwój znaczeniowy wyrazu *asura* da się wytłumaczyć początkowem eufemistycznym używaniem go przez Indoarjów: oznaczali nim nie tylko najwyższe bóstwa, lecz także główne demony, *rakṣas*, i inne duchy lokalne, ale gdy nastąpiła reakcja i zaznaczył się rozłam religijny pomiędzy światem aryjskim i jego bogami a światem niearyjskim z jego bóstwami-demonami, nazwą *asura* nie można już było oznaczać i bogów i demonów — i ograniczono ją do tych ostatnich. Co do innych interpretacji ob. też krótką biblijografię w R. Orj. VIII, 27, uw. 7.

Uwagę tę zamieszczam, gdyż wydaje mi się, że te próby wytłumaczenia rozwoju znaczeniowego wyrazu *asura* zajmą i etnologów.

^{5-a)} Etymologja tubylewca jest tu bardzo rozbieżna: jedni Hindusi wywodzą to imię od pierwiastka *gandh*, mającego znaczyć „szkodzić“, inni wmawiają, że to złożenie: *gan-dhara*, niby „trzymający (t. j. wykonujący) śpiew“; zdaniem jeszcze innych wyraz ów pochodzi od *gandha* „zapach“, gdyż oznacza duchy o czystej woni. Nauka europejska doszła tylko do wyniku negatywnego, zaznaczono już wyżej: że mian. nie może być mowy o związku etymologicznym z gr. *kentauros*. Natomiast jeśli idzie o stronę rzeczową, to istotnie trudno nie przyznać, że zgodność obu pojęć — zwłaszcza jednak *centaura* z *gandharwą* *epopei* — jest naprawdę duża. Mówiąc słowami Hopkinsa: „Whatever be the etymological discrepancy between Centaur and Gandharva, the likeness is close. Centaurs are nubigenae; Gandharvas are cloud-forms; the town of Gandharvas is cloud-land. Both are sensual (*kāminah*; *paidarastai*); both have equine forms; both are musical... Both become teachers“. (*Epic Mythology*, p. 157). Mimo tych podobieństw jednak — trzeba podkreślić jeszcze raz — dziś nie może już być mowy o zestawieniu etymologicznem ind. *gandharwa* z grec. *kentauros*, ponieważ etymologja dawno przestała być nauką, w której — jak sobie pokpiwał Wolter — samogłoski nie nie znaczą, a spółgłoski bardzo mało. Ob. zresztą np. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (1923), p. 434.

⁶⁾ Por. Moszyński II 641 (§ 523; demony męskie z kobietami, a żeńskie z męzczyznami).

takiej treści np.: „Idź sobie stąd... szukaj sobie innej lubieżnej kobiety...” — albo i groźbą t. j. egzorcyzmami czy zaklęciami, odpędzającymi szkodników od kobiet, a szczeg. od położnic⁷⁾; w przepędzeniu ich pomocne mogą być i zioła magiczne⁸⁾. O wyglądzie zewnętrznym gandharwów dowiadujemy się z literatury wedyjskiej niewiele: mają być „wiatrowłóści” — według innych źródeł włochaci⁹⁾, o kształtach przepół zwierzęcych¹⁰⁾ — i nosić wonne szaty.

Apsarasy, których nazwa znaczy prawdopodobnie „chodzące (poruszające się) w wodzie” (a p „woda“, sarati „chodzić“), to nimfy wodne, mogące się podawać za siostry — bodaj przyrodnie — nereid. Siedzibą ich jest pierwotnie morze lub rzeki, a nie gardzą i stawami lotusowemi; lecz mogą się unosić i w powietrzu, przede wszystkim w wodach chmur¹¹⁾, albo i zstępować na ziemię, gdzie się stają nimfami leśnymi i górskimi — chętnie mieszkają z gandharwami w pniach różnych rodzajów drzewa figowego (n j a g r o d h a, u d u m b a r a, a ś w a t t h a, p l a k ś a czyli Ficus Indica, F. Glomerata, F. Religiosa i F. Infectoria) lub igrają i zabawiają się, też w towarzystwie gandharwów, po górach. Odnaczają się porywającą pięknoscią i mistrzostwem w sztuce miłosnej. Łask swych nie odmawiają i ludziom, jak świadczy prastare podanie o miłości nimfy Urwaśi do króla Purūrawasa, posiadające odpowiedniki w poezji starogreckiej (Tetyda) i w nowożytnych wierzeniach ludowych różnych krajów¹²⁾.

Jak w morzach i rzekach, tak i w górach, lasach (poza już wspomnianymi apsarasami i gandharwami), a także pod ziemią przebywają duchy. Pod ziemią mian. mieszka W ā s t o ś p a t i „Pan miejsca“, którego sobie powinien zjednać, kto się chce sprowadzić do nowego mieszkania; proszą go o oddalenie wszelkich plag, powiększenie dobytku w bydle i koniach, użyczenie długiego życia. Na roli panuje „pan pola“ (k ś e t r a s j a p a t i), któremu składają ofiary lub oddają cześć przy orce. Deifikuje się rośliny i drzewa¹²⁾, co dość łatwo zrozumieć, gdy się zważy, że używano roślin i substancyj pochodzących z drzew jako leków, amuletów i t. d.; ze szczególną czcią odnoszono się do wielkich drzew, nazywanych w a n a s p a t i „pan lasu“, a wielbiono i cały las jako „Panią leśną“ (A r a n j ā n i), nie czyniącą nikomu krzywdy, kto jej sam nie skrzywdzi. Lecz ten kult drzew, roślin i lasu w literaturze wedyjskiej zajmuje niewiele miejsca; dużo silniej zaznacza się on w tekstach buddyjskich.

Obok tych duchów istnieją jednak i demony, przeważnie szkodliwe. Są wśród nich wprawdzie i takie, które ludziom pomagają — czynią kłosa pełnymi, oddają usługi przy zbiorach, sieją przerażenie i śmierć w szeregach, ale wroga i t. d. — lecz ważniejsze i ciekawsze są demony

⁷⁾ Ze położnice (i ciężarne kobiety) są szczególnie narażone na niebezpieczeństwo ze strony demonów, można znaleźć np. ibd. § 520.

⁸⁾ Cf. ibd. §§ 258 seqq.

⁹⁾ Cf. ibd. p. 612 (§ 497).

¹⁰⁾ Cf. ibd. p. 627 (§ 511).

¹¹⁾ Por. też może słow. wily, co nie tylko przebywają na obłokach i w chmurach, związane z wieloma zjawiskami atmosferycznymi, ale i kąpią się w jeziorach górskich (i przemieniają w łabędzie; ibd. § 563 seq.).

¹²⁾ O kulcie drzew (z zastrzeżeniami) cf. ibd. §§ 424 seqq.

szkodniki, zagrażające zdrowiu i życiu i nękaące człowieka różnemi sposobami¹³). Zwykle oznacza się je nazwą ogólną, służącą dla całego danego rodzaju, np. *r a k š a s*, *j ā t u*, *p i š ā č a*, ale wiele z nich posiada i własne imiona, zaznaczające już to nieszczęścia i choroby, jakie dany demon sprowadza, już to charakterystyczne, nieraz potworne cechy jego wyglądu¹⁴) (np. „Bezgłowy“, „Sępiogłowy“, „Pstrokatobruchy“ i t. d.), już też inne jakieś niesamowite właściwości; niekiedy wreszcie owe imiona wyglądają na nagromadzenia dźwięków bez znaczenia, mające tylko oddać szpetność obdarzanej niemi istoty. Często demony owe występują parami, przyczem już i imiona zdradzają ich pokrewieństwo (np. *Mroka* i *Anumroka*, *Sarpa* i *Anusarpa*). Są śmiertelne, płci męskiej lub żeńskiej, tworzą rodziny i rody. Postacią przypominają przeważnie ludzi (często jest mowa o ich głowie, oczach, sercu, wątrobie i innych częściach ciała), lecz nieraz jest ona zniekształcona lub potworna: dowiadujemy się o istnieniu demonów trójgłowych, czworookich¹⁵), pięcionogich, o demonach z dwójgiem ust, z nogami wykręconemi piętą do przodu¹⁶), z rogami u rąk, słyszymy o Żółtookim, Niedźwiedzioszym i t. d. Niektóre znów mają postać zwierzęcia¹⁷): psa, wilka, sępa, sowy, albo też rośliny. Często jednak dopiero przybierają taką czy owaką postać: by zbliżyć się do kobiet, ukazują się pod postacią brata czy męża czy kochanka albo też czyhają na nie, przybrawszy postać psa lub małpy lub całkiem owłosionego chłopca. Każdej postaci odpowiada głos i całe zachowanie się: te duchy krzyczą jak osioł, owe hałasują po lesie, inne śmieją się głośno¹⁸); jeszcze inne piją z czaszek (te ostatnie przypominają podobno — zdaniem Luschana-Czekanowskiego — wydawców po śmierci autorów). Jedne latają po powietrzu, drugie wędrują po niebie; jeszcze inne kryją się w ziemi lub w wodzie. Przedewszystkiem jednak gnieźdzą się po mieszkaniach ludzkich. Ogromnie chętnie nawiedzają też rozdroża, miejsce — jak wiadomo — przeróżnego rodzaju czarów¹⁹) (tłumaczy się to przedewszystkiem właśnie ową predylekcją duchów, wywołaną przypuszczalnie przez związek rozstajów — jako miejsca grzebania zwłok — z duszami zmarłych; czasem jednak w grę mogą wchodzić i inne wyobrażenia: na rozdrożu najłatwiej się pozbyć jakiejś biedy — t. zn. samemu pójść jedną drogą, a ją puścić drugą, lub też zostawić ją na owem miejscu, aby ktokolwiek z przechodzących zabrał ją sobie).

Demony szkodzą albo z własnego popędu albo też za sprawą ludzi, z którymi się sprzymierzają lub którym służą. Już Rygweda mówi o „zaprzęgającym demony“ (*r a k š o j u d ž*), a nazwa *j ā t u d h ā n a* „zawierający (kryjący w sobie) demona“, oznaczająca czarownika, wskazywałaby dość wyraźnie, że wyobrażano sobie demona jako zamieszkującego swego sprzymierzeńca (bez karty meldunkowej, co utrudniało identyfikację). Dla obrony przed wrogiemi czarami należy złożyć ofiarę Ogniowi,

¹³) O ustosunkowaniu się demonów do człowieka wogóle cf. ibd. § 514. Nadto ob. § 524.

¹⁴) Cf. ibd. §§ 495 seqq.

¹⁵) Cf. ibd. 616.

¹⁶) Cf. ibd. § 509.

¹⁷) Cf. ibd. § 511.

¹⁸) Cf. ibd. 645 seq. (§ 527) i § 560 seq.

¹⁹) Cf. ibd. 203 (§ 151) oraz „Polacy“ 211 (§ 28).

gdyż on przepędza demony²⁰⁾, wysłane przez czarownika. „Do kogo należyście, tego żryjcie! — zaprasza się demonów — kto was posłał, tego żryjcie; swoje własne mięso żryjcie!“.

Porą działania demonów — jak i aktywności dusz — jest wieczór i noc²¹⁾. Kogo prześladowa, temu przygotowuje się placek ofiarny nocą; można też prosić samą Noc: „Daj, bym cało przeszedł przez ciebie!“.

Wschodzące słońce wypłasza demony, na wschodzie nie mają żadnej mocy. Działalności demonów — znów podobnie jak i dusz zmarłych — sprzyja szczególnie nów; o nowiu „wychodzą na łowy“²²⁾. Szkodzą ludziom na zdrowiu i życiu — zaspokajają głód i pragnienie mięsem i krwią ludzką²³⁾. Aby zaś tego dokazać, wchodzą najczęściej prosto do ciała biednej ofiary, szczególnie ustami (tamteży też ewentualnie i wychodzą), a korzystają ze sposobności, jaką im nadarza sam człowiek, otwierając bramę podczas jedzenia i picia; demony, których specjalnością jest dziedzina porodów, wkradają się do odpowiedniej części ciała kobiety. Raz już znalazłszy się wewnątrz, żrą mięso człowiecze, wysysają szpik, łożą krew, a nadobitek sprowadzają przeróżne choroby; wyrządzają szkody nie tylko cielesne, ale i duchowe: odbierają siłę mowie, co grozi nieuchronną klęską w dyspacie, oraz wywołują szaleństwo²⁴⁾. Szczególnie niebezpieczne są w najważniejszych okolicznościach życia: podczas wesela, ciąży, położu, pogrzebu²⁵⁾. Po weselu państwo młodzi powinni przez trzy noce albo i dłużej praktykować wstrzemięźliwość — prawdopodobnie, aby nie dać demonom sposobności wśliźnięcia się do ciała kobiety i zagrożenia płodowi albo nawet zapłodnienia kobiety; aby zwieść demony, symuluje się wobec nich rezygnację z praw małżeńskich. W okresie ciąży specjalne ceremonie mają niedopuszczyć do pożarcia płodu przez demony²⁶⁾, do zamiany płodu męskiego na żeński i t. d. Do zwłok przywiązuje się przed wyniesieniem ich na miejsce spalenia gałąz, mającą zatrzeć ślady stóp i w ten sposób uniemożliwić śmierci odnalezienie drogi do pozostałych przy życiu; w tymże celu, wracając do domu, przekracza się jamy z wodą, bierze kamień lub grudę ziemi z granicy (zatem mające moc odgraniczania) i kładzie na drodze. Demony mogą też szkodzić przy składaniu ofiary: porywają potrawę ofiarną lub przeszkadzają w należytem odprawieniu ceremonii; zażegnać to niebezpieczeństwo mają osobne formułki i akty, odmawiane i odprawiane w ciągu całej ceremonii. Demony mogą szkodzić naturalnie i bydlu: wypijają mleko krowom, żywią się mięsem koni. Nawet dom mogą zaatakować; rozłupanie się jednej z głównych belek oznacza, że usiadł na niej zwiastun śmierci. Krótko mówiąc, każda chwilka życia (czy w kwietniu czy w grudniu), wszelka czynność, wszelka własność narażone są na niebezpieczeństwo ze strony demonów²⁷⁾.

²⁰⁾ Cf. ibd. § 244.

²¹⁾ Cf. ibd. 304 (§ 238): „Za szczególnie podatną (dla czarów) porę uchodzi noc, wczesny poranek przed wschodem słońca i wieczór po jego zachodzie“.

²²⁾ Por. z drugiej strony „pociąg demonów do księżycowego światła“ (§ 529).

²³⁾ Cf. ibd. 634 (§ 517).

²⁴⁾ Cf. ibd. § 515.

²⁵⁾ Cf. ibd. 306 (§ 240).

²⁶⁾ Cf. ibd. § 519.

²⁷⁾ Por. jednak tamże § 240.

Terminy *ra k ś a s*, *j ā t u* (*d h a n a*) i *pi ś ā c a* nie są ściśle rozgraniczone²⁸⁾. *Ra k ś a s* mówi się naogół o złych duchach wogóle, a *j ā t u* jest, zdaje się, co do znaczenia identyczne z *ra k ś a s* (choć kilka razy wygląda tak, jakgdyby *ra k ś a s* oznaczało rodzaj, genus, *j ā t u* zaś gatunek, species). Nadto *j ā t u* specjalnie oznacza bodaj ten rodzaj złych duchów, którym czarownicy posługują się dla wyrządzania szkody; podobnie zresztą i *ra k ś a s*. Wreszcie demony *pi ś ā c a* wiążą się, być może, specjalnie ze zmarłymi — jako ich wrogowie, gdyż pożerają trupy; lecz czasem nie odróżnia się ich od *j ā t u*. Zazwyczaj złe duchy różnych rodzajów tworzą tłum, w którym nie rozróżnia się jednostek. Czasem jednak słyszymy o parach duchów — w rodzaju wspomnianych już *Mroka* i *Anumroka* — należących do klasy 4. zw. *ki m i d i n*.

Złe demony przechodzą nieraz niepostrzeżenie w inne wrogie moce, szkodliwe potęgi i substancje, które wyobrażano sobie raczej nieosobowo, które jednak wciąż zbliżały się do postaci osobowej (charakterystyczne, że najogólniejszą nazwą tych istotności jest *ta n ū* „ciało“): są to choroby^{28-a)}, bezdziejność, grzech wina i t. p., unoszące się w powietrzu i łatwo przylegające do człowieka. Jest tych istotności, — wywołujących najrozmaitsze skutki, a egzystujących już to samodzielnie już też wpołączeniu z jakimiś istotami — legion cały. Głód i pragnienie — to „ciało“; w kobiecie o szkodliwych właściwościach przebywa „ciało zabijające męża“, „ciało bezsynowości“, „ciało beztrzedowości“ (t. zn. kto się z taką broń Boże ożeni, temu grozi śmierć, niedoczekanie się syna, utrata trzody czy trzód). Do tej kategorii należy też np. *bra h m a n* czyli święta a niesamowita potęga słów Wedy, wynosząca znawcę ich i posiadacza, *bramina* ponad szary tłum zjadaczy chleba. Jeśli taka substancja ucieleśniona jest w jakiejś istocie — np. ogromna siła w tygrysie czy obfitość pożywienia (mleka i jego przetworów) w krowie — to znajduje się ona nie tylko we wszystkich częściach owej istoty, lecz także we wszystkim, co do niej należy, co się z nią styka lub zetknęło, co jest do niej podobne; zatem siła, istniejąca w wodzie, istnieje zarazem w roślinach i zwierzętach wodnych, a siła, właściwa dzikowi, znajdzie się i w ziemi, zrytej przez niego — podobnie jak siła błyskawicy udzieli się drewnu drzewa, w jakie uderzy. Owe substancje-siły mogą się poruszać, osiadać tu lub tam, przenosić się z jednej istoty na drugą²⁹⁾, przybierać taką postać lub inną. Przenoszą się z jednej istoty na drugą drogą zetknięcia, chętnie zaś korzystają ze sposobności wniknięcia do ciała ludzkiego przy jedzeniu i picciu (to też jest jednym z motywów przepisu poszczenia, bardzo rozpowszechnionego w rytuale); można je jednak także wchłonać z wdchem (dlatego w wielu okolicznościach wstrzymuje się oddech) lub mogą się udzielić przez spojrzenie (stąd w wielu wypadkach bezpieczniej się nie oglądać lub nie patrzeć) — i t. d. Przed atakami tych substancji bronią ogień, woda, góry, wąskie otwory (jako tamujące przejście) i t. d. Jak już

²⁸⁾ Por. np. ściśle kojarzenie się istot półdemonicznych z demonicznymi w wyobraźni ludu (§ 491).

^{28-a)} O chorobach jako żywych istotach por.: „Rusini“, str. 134 (§ 29).

²⁹⁾ Por. z temi „ciałami“ „kondensację cech czy funkcji“ (M. II. § 250 i odnośniki).

wspomniano, między temi substancjami a demonami ścisłego rozgraniczenia przeprowadzić niepodobna. O tych istotnościach, nazywanych p ā p m a n („zła istność, złe“) mówi się raz jako o substancjach to znów jako o demonach lub „bóstwach imieniem p ā p m a n“; błaga się „tysiąco-okiego nieśmiertelnego p ā p m a n a“, by się ulitował nad ludźmi i puścił ich wolno.

Do kompletu brakuje nam jeszcze dusz zmarłych i duchów w ścisłym znaczeniu (t. j. „strachów“ czy „upiórów“ i t. p.). Śmierć, jak wierzano, niszczy tylko ciało, duszę pozostawiając nietkniętą³⁰⁾. Teksty mówią wprawdzie o rozproszeniu się różnych części składowych człowieka (i zwierzęcia, wogóle istoty żyjącej) po zgonie: oko ma „iś“ do słońca, ucho do stron świata, a s u (t. j. bezwątpienia „dech życiowy czy raczej żywotny“, Lebenshauch) do powietrza, kości do ziemi; jednak — jak wykazują inne miejsca — niepodobna tu myśleć o rzeczywistym rozkładzie czy zaniku osobowości. Nie ulega wątpliwości, że wierzano w trwanie duszy po śmierci ciała, prawdopodobnie też wyobrażano ją sobie jako człowieczka wielkości kciuka (czyli jako „Kciuczka“, jeśli wolno naśladować imię Łokietka) już w najdawniejszej epoce wedyjskiej — choć poświadczone to mamy dopiero dla czasów późniejszych dopiero — skoro wedle badań etnologii jest to wyobrażenie prastare. Po śmierci ciała dusza nie odchodzi zaraz do dusz dawniej zmarłych ludzi, lecz przebywa jeszcze jakiś czas w pobliżu żyjących. Rozróżnia się też wyraźnie między pre ta („odeszły“ t. j. zmarły niedawno; także nieraz „duch, upiór, strach“) a p i t a r a s („ojcowie“, po naszymu „dziady“), duchami przodków o pełnych niejako prawach w przeciwieństwie do owego pre ta, zajmującego jeszcze miejsce pośrednie. Na to wskazuje choćby np. okoliczność, że regularnych ofiar dla zmarłych, t. zw. ś r ā d d h a, przeznaczonych dla ojca, dziadka i pradziadka ofiarującego, nie odprawiano przez pewien czas po wypadku śmierci; świeżo zmarłemu oddawano cześć osobną ofiarą i przyjmowano go czy zaliczano w poczet czczonych ofiarą „ojców“, p i t a r a s, dopiero po upływie określonego czasu, zazwyczaj roku, przyczem najstarszego z poprzedniej trójcy przodków włączano już do ogólnego orszaku „ojców“. Także istnienie dwójakiej ceremonii pogrzebowej — tymczasowej zaraz po zgonie oraz ostatecznej w pewien (nieraz wcale długi) czas potem — znanej zresztą i u innych ludów, świadczy wyraźnie o upatrywaniu różnicy między zmarłym niedawno a tymi, którzy stąd dawniej odeszli. Pre ta, jak wspomniano, może też znaczyć „duch, upiór, strach“, gdyż egzystencja takiego człowieka zmarłego niedawno ma cechy ducha-stracha. Z tekstów wedyjskich coprawda o tej egzystencji dowiadujemy się bardzo niewiele. Choćaż bowiem jest prawdopodobne, że różne demony, jak rak ś a s, pi ś ā c a i t. d. rozwinęły się ze złośliwych dusz zmarłych (ob. w.)³¹⁾, związek ten dla autorów ksiąg wedyjskich był już bardzo zaciemniony, a owe duchy dawno się usamodzielniały. Warto zaznaczyć, że wyobrażenia indoaryjskie o duszy różniły się znacznie np.

³⁰⁾ Niektórzy uczeni jednak twierdzą, że w dawnych tekstach wedyjskich nie odnajdujemy nazwy, która by naprawdę oznaczała duszę, i że wyobrażenie duszy powstało dopiero później. Ob. „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ II, 53.

³¹⁾ Cf. Moszyński II 666 (§ 544) i §§ 553—559.

od wyobrażeń, jakie napotykamy w poezji, przypisywanej Homerowi: nie są to cienie, pozbawione wszelkiej woli i myśli, lecz istoty, posiadające i nadal swą osobowość³²⁾.

O wcielaniu się dusz zmarłych w zwierzęta³²⁾ literatura dawniejsza wspomina ogromnie rzadko. Raz mianowicie znajdujemy wzmiankę o wierzeniu, że „ojcowie“ przybierają postać ptaków³²⁾, a rytuał pogrzebowy zawiera ślad wierzenia, że dusza zmarłego wciela się w owada i t. p. Może też takie powiedzenie wedyjskie: „Ojcowie wślizgują się do korzeni roślin“ należy tłumaczyć jako ślad wiary w zamieszkiwanie roślin i drzew przez dusze zmarłych³³⁾. Wreszcie literatura wedyjska zawiera i wzmianki o wcielaniu się dusz w gwiazdy³⁴⁾: gwiazdy są „światłem tych, którzy dostali się do nieba za swe dobre uczynki“, a oznaczanie Wielkiej Niedźwiedzicy nazwą „siedmiu r(y)szi (t. j. świętych)“ (przypominającą mimowoli łac. septentriones) lub nazwanie jednej gwiazdy z konstelacji Plejad imieniem wiernej żoncy Arundhati mogą być śladami tejże wiary.

W tym związku pozwólmy sobie jeszcze na ekskurs o wierzeniach, dotyczących duszy. Miejsce jego pod koniec rozdziałku jest usprawiedliwione faktem, że znajomość tych wierzeń zawdzięczamy prawie wyłącznie całkiem późnym tekstom wedyjskim, t. zw. upaniszadom, słynnym w Europie od czasu Schopenhauera księgom filozoficzno-mistyczno-spekulatywnym, stanowiącym pod pewnemi względami jakby wstęp do buddyzmu. Wiadomości, jakich nam tu dostarczają upaniszady, są bardzo pożądanem uzupełnieniem niezwykle skąpych danych, zawartych w starszych tekstach. Dowiadujemy się zatem, że podczas snu z ciała człowieka uchodzi istota, dzięki której ono żyje i porusza się³⁵⁾. Zamieszkuje ona zazwyczaj schowek w sercu³⁶⁾, kształtem przypomina człowieka, a wielkością ziarno jęczmienia lub ryżu; dopiero w tekstach późniejszych urasta do rozmiarów kciuka, co jej zyskuje nazwę: „karzelek“³⁷⁾. Określenie jej wyglądu nastreżało spore trudności, skoro ją raz przyrównują do wełny o barwie dymu, innym razem do koszenia lub płomienia, to znów do białego lotusu lub błyskawicy lub światła bez dymu. Podobnie podzielone są zdania i co do materjału, z jakiego jest sporządzona: raz ma się składać ze świadomości, umysłu (myśli), oddechu³⁸⁾, innym razem z oka³⁹⁾ i ucha albo z ziemi, wody, ognia i eteru,

³²⁾ Cf. ibd. §§ 448 seqq.

³³⁾ Cf. ibd. §§ 424 seqq.

³⁴⁾ Por. wierzenie o wcielaniu się w gwiazdę duszy nieochrzczonego dziecka (ibd. p. 467, § 376).

³⁵⁾ Cf. ibd. § 482 seq. & „Polacy“ p. 206.

³⁶⁾ Cf. Moszyński II 600 (§ 487).

³⁷⁾ Może wyobrażenie to ma jakiś związek z oznaczaniem żrenicy nazwą „człowieczek“ przez rozmaite ludy, skoro dusza może przebywać w oku (ob. np. Moszyński II 599 ad finem). O nazwie hebrajskiej i arabskiej tego rodzaju mówi A. Śmieszek w ciekawym artykule („Pol. człowieczek = żrenica...“), zamieszczonym w „Języku Polskim“ II (1914), str. 123—128, a St. Wędkiewicz dodaje szereg nazw romańskich (np. hiszp. nina, portug. menina do olho), przypominających naszą dialektyczną nazwę „panienka“. Przecoczono, nawiasem mówiąc, że już w staroindoaryjskiem jedna z nazw żrenicy, mian. kaninikā, znaczy dosłownie „dziewczynka“. Pozatem cf. Moszyński II § 498.

³⁸⁾ Cf. Moszyński II, § 483 (dusza-oddech).

³⁹⁾ Cf. ibd. 599 infra (dusza przebywa w oku).

to znów z gorąca i nie-gorąca lub pożądania i nie-pożądania lub gniewu i nie-gniewu — jednym słowem *bezmála de omnibus rebus et quibusdam aliis*. Najwidoczniej wyobrażano ją sobie jako coś materjalnego, lecz z pewnemi przydatkami duchowemi. Czasem nawet materja wysuwa się na plan główny: czytamy o pięciu duszach, z których każda następna jest wewnątrz poprzedniej, każda wewnętrzna zaś taka sama, a jednak inna niż wierzchnia, każda o kształcie człowieka; utworzone są — kolejno — z pożywienia, oddechu, umysłu (myśli), świadomości i radości.

Podczas snu — zwłaszcza snu ze snami — dusza wymyka się z ciała i dlatego nie należy śpiącego budzić nagle⁴⁰⁾, bo, jeśliby dusza nie odnalazła drogi spowrotem, będzie nieszczęście — co prawda już sama eskapada duszy może wywołać pewne choroby. Po wyjściu z ciała dusza podróżuje sobie⁸⁵⁾, dokąd tylko sama zapagnie, buduje sobie świat, jaki się jej spodoba, stwarza sobie wozy i domy, jeziora i rzeki, przeróżne postaci, wspaniałe miejsce do zabaw, gdzie sobie używa lub cierpi, „albo bawiąc się z kobietami lub śmiejąc się z przyjaciółmi albo oglądając przerażające widoki“. Wkońcu jednak zmęczona powraca do swego ciała — niby sokół, co bujał tu i tam po niebie, aż znużony, bijąc skrzydłami, zawraca do gniazda. Z chwilą powrotu duszy ciało już przestaje śnić o tych wszystkich wspaniałościach czy okropnościach. Powracająca dusza przenika leżące bezwładnie ciało aż po czubki włosów i końce paznokci, wnikając 72 tysiącami żył. Niestety nie podają nam, jak się dusza wymyka ani jak się spowrotem wślizguje. Za informacje o tem byłibyśmy wdzięczni nawet, gdyby zdania były tu tak sprzeczne jak przy wyjaśnianiu, skąd się bierze dusza w człowieku po raz pierwszy t. zn. przy poczęciu, pierwszych ruchach płodu lub narodzeniu: jedni twierdzą, że dusza dziecka przed jego przyjściem na świat istniała w innem ciele, co drudzy uzupełniają przypuszczeniem, że na początku dusza została włożona do pierwszego ciała od góry, mian. przez szew na wierzchołku czaszki, i stamtąd się dostała do serca, inni natomiast — zapewnieniem, że tę drogę dusza odbyła oddolną, przez wnętrzości i brzuch do głowy. Podobnie przeniesienie duszy przy płodzeniu za pośrednictwem nasienia tłumaczą teksty trojako. Według jednego wyobrażenia pewne dusze ludzkie udają się na księżyc, tam się stają pożywieniem bogów, łącząc się z nimi w nagrodę za dobre uczynki; gdy zaś zapas tych zasług się wyczerpie, z bogów przechodzą do eteru, z eteru do powietrza, z powietrza do deszczu, z deszczu na ziemię, z ziemi do roślin, a przez rośliny — drogą pożywienia — do mężczyzn, skąd ostatecznie dostają się i do kobiet. Zdaniem innych przy śmierci człowieka zwykłego — „szarego“ jakbyśmy dziś powiedzieli — wierzchnia część serca rozświećla się, a dusza, wiedzona tem światłem, odchodzi z serca do oka, przez oko zaś dopiero do innego ciała, lepszego lub gorszego niż opuszczone — zależnie od czynów, jakich dokonał zmarły; natomiast dusza człowieka, który wyzbył się pragnień (i dzięki temu już nie musi się odradzać), odlatuje przez szew wierzchołka czaszki do Brahmana, najwyższego boga — w obu tych wypadkach dusza zatrzymuje się jeszcze nieraz po drodze.

⁴⁰⁾ Cf. ibd. 594 (§ 482).

Hymny, pieśni i formuły Wedy przenika wiara w istnienie silnego związku umarłych z żywymi. Przeważnie wzywa się „ojców“ wogóle, czasem jednak kapłan ofiarny zwraca się z modłami do pojedynczych przodków rodów kapłańskich, wymieniając ich po imieniu. Prosi się „ojców“ — zupełnie tak samo jak bogów — albo ogólnie o błogosławieństwo, o wysłuchanie modlitw albo też o jakąś specjalną łaskę, np. o deszcz lub o natchnienie krasomówcze lub o zapewnienie pożywienia zamian za złożoną w ofierze potrawę — i t. d. Szczególnie jednak błaga się o potomstwo t. j. o dzielnych synów. Nie brak naturalnie wzmianek, świadczących o wierze w możliwość wyrządzania także zła przez dusze zmarłych⁴¹⁾: na prośbę potomka zniszczą wroga, a własnemu potomstwu szkodzić będą tylko, gdy zawini wobec nich lub odmówi należnych darów. Za nadzwyczaj złośliwe uchodzą dusze dzieci nieurodzonych, (t. j. poczętych a niewydanych na świat)⁴²⁾, uważane za ssące krew wampiry (dlatego też pewnie zbrodnia zamordowania płodu uchodziła za niezwykle ciężką: wyzwalała duszę wyjątkowo niebezpieczną). Ostrożność wobec dusz, przenikająca cały rytuał, związany ze zmarłymi, świadczy o wierze, że mogą się łatwo stać groźnymi — tak, jak kult zmarłych, zrośnięty silnie z urządzeniami rodzinnymi i obejmujący cały rok (bo praktykowany nie tylko co nowiu lub co miesiąca, zwłaszcza w porze popołudniowej, ale i w pewnych innych okresach) dewodni silnej wiary w możność oddziaływania dusz zmarłych na losy żyjących.

Zakończę krótkim przedstawieniem środków, jakimi starano się zapobiegać szkodliwym wpływom rakszasów, pisiaczów i innych demonów i duchów. Niemalą rolę odgrywały zaklęcia⁴³⁾ różnego rodzaju — czy łączone z odpowiednimi aktami czy też same; ciekawe są szczególnie zaklęcia, mające skłonić demona do wyjścia i objawienia swej prawdziwej natury (z tą chwilą staje się, jak wiadomo, nieszkodliwy jako zdemaskowany). Kiedy indziej używa się amuletów⁴⁴⁾, także dosyć różnorodnych. Można dalej ofiarować rzeczy małowartościowe⁴⁵⁾ lub krew: podczas uroczystej ceremonji namaszczenia na króla kapłan ofiarny odprawia złe duchy kawałkiem miedzi, jaki wkłada do ust człowiekowi o długich włosach. Albo stosuje się obcieranie^{45-a)}, mające oddalić substancje szkodliwe: przy niektórych ofiarach kapłani obcierają sobie ręce drzazgami ze słupa ofiarnego, aby odpędzić demony; obetrzeć ręce należy po złożeniu ofiary duchom przodków; kto miał sen niedobry, obciera sobie usta; obtarciem usuwa się choroby dziedziczne i przekleństwa czy klątwy. Szkodliwych substancyj można się pozbyć i inaczej. Wyrzuca się je lub wytrząsa⁴⁶⁾ — odpadki np. ofiarowuje się w rozburzonym mrowisku i przykrywa potem — albo też przenosi się owe substancje na inne osoby: przywiązuje się więc np. do lewej nogi czarnego ptaka hak z plackiem i wypuszcza ptaka, mówiąc: „Odleć... żelazną zworą zawieszam cię na wrogu“ (także złe sny skierowuje się

⁴¹⁾ Cf. ibd. §§ 553—559.

⁴²⁾ Cf. ibd. § 554 seq.

⁴³⁾ Cf. ibd. § 236; „Polacy“ p. 214; „Rusini“ p. 134 seq.

⁴⁴⁾ Cf. „Polacy“ 215.

⁴⁵⁾ Cf. Moszyński II § 189.

^{45-a)} Cf. Moszyński II § 151 & § 208.

⁴⁶⁾ Cf. ibd. p. 201 ad finem.

do wroga). Demony można dalej przepędzić ogniem⁴⁷⁾: sierp, służący do ścinania trawy ofiarnej, rozżarza się, odmawiając formułkę: „...spalony jest demon (rakszas)...“, a przy ofierze dla duchów przodków głównia⁴⁷⁾ odpędza asurów. Podobnie skuteczna jest woda⁴⁸⁾ (niedeschowa); po każdej czynności, związanej z demonami czy duchami przodków, po każdej formułce należy dotknąć wody; po pogrzebie wszyscy krewni zmarłej osoby muszą odprawić wcale złożoną ceremonię obmycia całego ciała (i zmiany szat)^{48-a)}. Środkiem ochronnym są również hałasy⁴⁹⁾: odgłos, jaki wydają kamienie przy wyciskaniu soku ze świętej rośliny somy, wypłasza rakszasy oraz choroby; podobną moc posiada dźwięk gongu oraz bębna.

Dla leczenia chorób używa się zaklęć⁵⁰⁾, mających wypędzić demony, które je wywołały. Medycyna miesza się tu — w Indjach jak gdzieindziej — z magią tak, że nieraz trudno lub zgoła niepodobna przeprowadzić linię graniczną. Demony chorób wypędza się zaklęciami albo amuletami różnego rodzaju albo roślinami, których moc cudowna tkwi nieraz głównie lub wyłącznie w ich nazwie: demona Dżambhę, wywołującego konwulsje u dzieci, karmione przez matkę, unieszkodliwia się recytacją pewnego zaklęcia; roślina „róg kozi“, a d Ź a ś r(y) n g ī ma wypędzić rakszasy, gandharwy i apsarasy z osoby opętanej (albo — jakby odbiedy można powiedzieć po naszemu — zapędzić je w kozi róg)⁵¹⁾. Nie brak formułek o charakterze uniwersalnym (przypominających zatem panacea), mających zapewnić bezpieczeństwo przed wszelkimi chorobami⁵²⁾ rzeczywistymi i wymyślonymi czy urojonymi, przez samo ich wymienienie (czyli zidentyfikowanie lub zdemaskowanie). Ponadto i tu — jak przy walce z demonami — używają często środków bardziej namacalnych: rozpalają ogień z drewna pewnych drzew; wbijają do ziemi kołki drewniane, żelazne lub miedziane, mające przeszyć demonowi oko, serce i t. d.; obsypują kamykami łóżę, pocierają język sznurem konopnym, każą wdychać dym ofiarny⁵³⁾, przewlekają chorego przez rozdarty umyślnie dach słomiany⁵⁴⁾.

II.

Dobiwszy szczęśliwie do końca okresu wedyjskiego, obejmującego czasy mniej więcej od połowy II tysiąclecia do w. V przed Chr., stajemy na rozdrożu, niby Herkules: tu wabi nas piękna epopeja (a nawet, szczerą prawdę mówiąc, dwie), tam surowa i nieraz dość ośchła nauka Buddy. Damy się skusić epopei — nie dlatego, że piękna, gdyż to vanitas

⁴⁷⁾ Cf. ibd. § 244 (i § 243; sierp.).

⁴⁸⁾ Cf. ibd. p. 278 (§ 214).

^{48-a)} Cf. ibd. § 212.

⁴⁹⁾ Cf. ibd. § 209.

⁵⁰⁾ Cf. ibd. § 236.

⁵¹⁾ Oczywiście wiem, że tu roślina ma działać jak róg kozi. Ten „róg kozi (a raczej, dosłownie: „koźli“)“ to podobno krzew Odina Wodier.

⁵²⁾ Cf. op. cit. p. 204 (kazano mu wyznać imiona zamieszkujących w nim czartów).

⁵³⁾ Cf. ibd. §§ 152 & 247.

⁵⁴⁾ Cf. ibd. § 207 seq.: „Polacy“ p. 215.

vanitatum, lecz że wiąże się ściślej z ową przeszłością, a jednocześnie stanowi ważne ogniwo pomiędzy nią a czasami nowożytnymi, podczas gdy buddyzm zrywa stanowczo z Wedami, a wyruszysz na podbój świata, traci ostatecznie oparcie w ojczyźnie. Czas powstania obu epopei, z których i starszą i dłużej układaną i większą znacznie jest Mahabharata, obejmuje najprawdopodobniej okres od w. IV przed do w. IV po Chr., lecz wpływ ich i znaczenie trwa do dziś.

Odnajdujemy tu starych znajomych: asurów, gandharwów i apsarasy, rakszasów, jatudhanów i pisiaczów, pretów i pitarów. Lecz na widowni pojawiają się i nowi przybysze: kinnara i kimpuruśa, wiđjādhara, bhuta, nāga.

Gandharwowie mają już teraz kilku królów czy naczelników — jak Wiśwāwasu, zawołanego tancerza, muzyka i śpiewaka, ale i ascetę (jednym słowem: i do tańca i do różańca). Zdobywają sobie reputację znakomitych śpiewaków¹⁾ i muzyków¹⁾; muzykę nazywa się wprost od ich imienia: gāndhārwa (podobnie i muzyk zwie się gāndhārwa), co przypomina grecką nazwę muzyki, pochodzącą od Muz. Liczbę ich podaje się czasem jeszcze tradycyjnie — za obliczeniami wedyjskimi — na 27, ale przeważa wiara, że są ubique locorum (niemal jak nomina stultorum), a liczą się na miliony. Przy całej swej muzykalności są podobno i wojownikami, mogącymi szkodzić ludziom, szczególnie wieczorem, a jeszcze bardziej nocą (pewien uczony amerykański podejrzewa niedyskretnie, że groźni są szczególnie w nocy dlatego, iż nie lubią, by im przeszkadzać w igraszkach miłosnych); bronią ich jest łuk. Mają też już partnerki własnej rasy, zwane gāndhārwi, i nie muszą się uciekać do apsarasy. Partnerki te, nazywane: „kochanki (kāntās) kochanków (kāminās)“, są pełne wdzięku i zamięłowane w muzyki dźwięku, a odziewają się w jedwabie i noszą wieńce. Gandharwowie przebywają także w lasach i jaskiniach, lecz zwykłą ich siedzibą jest powietrze, królestwo mgły i deszczu (świetnie musieliby się czuć w takim Londynie). Stąd też i wyraz złożony gāndhārwanāgara „miasto gandharwów“ oznacza fatamorganę²⁾ — sceptyk np. powiada, że cnota jest jak „miasto gandharwów“ i znika przy bliższym przyjrzeniu się jej; podobnie o duchach mówi się, że znikają jak „miasto gandharwów“. Od nich nazwano też związek, oparty na wolnej miłości, „małżeństwo sposobem gandharwów“ (gāndhārwa wiwāha), uznając to za piątą formę małżeństwa. Choć światem ich właściwym jest atmosfera powietrzna, żyją — jako śpiewacy i muzycy niebiańscy — na dworach bogów, a czasem zastęp ich towarzyszy bogu Indrze, jadąc na jaśniejących jak słońce wozach.

Apsarasy, których miało być ni mniej ni więcej tylko 600.000.000 (nie licząc „niezliczonej służby“), zamieszkują chętnie góry lub pobliza rzek, lecz przebywają także na dworach bogów. Tańczą i śpiewają, mając za towarzyszek małżonki bogów. Są obławowane formalnie klejnotami (szczęście, że w niebie niema złodziei) i wieńcami, a nie zapominają i o naszyjnikach, złotych pasach i branzoletach na nogi; włosy zaplatają

¹⁾ Cf. Moszyński II 644 & 646; „Rusini“ 128 (chowańce).

²⁾ Cf. poniekąd Moszyński II 630 (określenia przysłówowe i t. p.).

w pięć warkoczy. Najlepsza z nich cieszy się sławą rozpustnicy i okrutnicy — ab una (optima!) disce omnes. Podobno też nie myślą o niczem, tylko o miłości i zabawie. Gdy ginie w bitwie bohater, tysiące apsarasy unoszą się nad nim, pragnąc zwabić jego duszę. Zabawiają nie tylko bogów śpiewem i tańcami, odsłaniając swe wdzięki; mogą tańczyć także na weselu śmiertelników, przy śpiewie gandharwów. Lecz często stanowią niebezpieczną broń w rękach bogów, przede wszystkim Indry: gdy jakiś święty zbierze już zbyt wiele zasług religijnych i potęgą swą, na nich opartą, zagraża poważnie hegemonji Indry, ów, drżąc o swój tron, wysyła szybko którąś z tych nimf, aby go uwiodła i zniweczyła w ten sposób nagromadzony przezeń zapas zasług (nieraz zresztą apsarasy, nie czekając wezwania, próbują na własną rękę, jeśli się można tak wyrazić, uwieść świętego). Taka eskapada, mimo że odbywa się pod auspicjami najwyższego boga, kończy się bardzo często smutno dla „ślepego miecza“ — klątwą świętego, spełniającą się nieodwołalnie (mocą takiej klątwy apsarasy odradzają się np. jako mieszkanki ziemi albo — jeszcze gorzej — jako krokodyle, mające żyć „sto lat“). Nieraz jednak zadanie ich jest skromniejsze i przyzwoitsze: otaczają tysiącami boski wóz napowietrzny, przyczem część ich śpiewa, inne grają, inne nuca, inne tańczą, jeszcze inne wachlują twarz bogu. W czasie bitwy okrzykami uznania witają bohaterów³⁾, a gdy który z nich ginie, przenoszą zwłoki na wóz niebiański wśród głośniejszych dźwięków śpiewu i muzyki, pochodzących z niebios, lecz słyszanych i na ziemi, a mających zachęcić innych. Wedle wierzeń czasów późniejszych piękność ich — jak i piękność gandharwów — stanowi nagrodę za zasługi, zdobyte w poprzednich żywotach ascezą i t. p., a same owe nimfy niebieskie — i odpowiednie uciechy (por. mahometkańskie huryski) — przypadają w udziale śmiertelnikom jako nagroda za ascezę.

Pewną odmianą gandharwów są t. zw. kinnara oraz kimpuruśa, formalnie nierozróżniani w obu eposejach. Pierwsi odznaczają się przerażającym wyglądem, ale i miłym głosem; żony ich posiadają też słodki głos, tańczą pięknie i uchodzą za wzór wdzięku, choć pod względem wierności podobno pozostawiają sporo do życzenia (co lapidarnie tłumaczą Francuzi: ou belle ou fidèle). Drudzy są biegli w śpiewie, lecz władają i bronią, obok pięknych szat noszą miecze; mieszkają z żonami w górach, a towarzyszą nieraz bogom, gandharwom, jakszom i t. d.

Z duchów podobnego autoramentu, które się tymczasem pojawiły na widowni, wymienić trzeba jeszcze t. zw. widjādharma („posiadający wiedzę, mian. cudowną czy magiczną“). Są to w zasadzie duchy powietrzne. Podziwiają zwysoka cuda waleczności, sypiąc kwiaty bohaterom, lecz nieraz chronią się z żonami w miejsca bezpieczniejsze, by się wesoło zabawić przy dźwiękach muzyki. Odznaczają się pięknością, a posiadają nadobitek „wielką mądrość“ (widjā) t. j. cudowne zdolności: pomniejszania lub powiększania swej postaci i t. p. Wraz z nimfami towarzyszą Indrze, gdy jakaś magiczna ofiara zmusza go do zstąpienia na ziemię. Wedle Ramajany mieszkają na górach, a także w lasach.

³⁾ Cf. ibd. § 564 (wiły dopomagają junakom w bojach)?

Nadto występują w eposejach boskie węże, *nāga*, zamieszkujące własne państwo pod ziemią, ale przebywające także czasem w wodzie (np. w Gangesie), bo zresztą i pod ziemią u nich — jak się dowiadujemy — jest sporo wody; strzegą też tam skarbów⁴⁾ t. j. metali. Ich polowa żeńska słynie z piękności. Nazwa *Naga* oznacza się jednak także pewne szczepy, lokalizowane nad Gangesem, w Pendżabie i w górach północy, a pewne szczegóły wskazują, że różnica między węzami a owymi szczepami — mitycznymi czy historycznymi — się zatarła. Wrogiem węzów wogóle, więc i tych *nāga* jest boski ptak *Garuda*, na którym jeździ *Wisnu*; *Garuda* węże pożera.

I w eposie czytamy o bóstwach, zamieszkujących drzewa; obierają sobie w nich mieszkarnie zresztą nie tylko bogowie i półbogowie, ale i święci. Obok tego jednak znajdujemy i inne wierzenie: drzewa to istoty czujące, mogące słyszeć, widzieć, przenosić się z miejsca na miejsce, czynić to czy owo — niezależnie od mieszkających w nich duchów; same proszą dalej o taki czy inny przywilej, lub spełniają cudze życzenia, same zawierają związki małżeńskie z istotami ludzkimi, mówią. Oddaje im się też cześć, a ścinanie ich w dniu nowiu jest grzechem równie ciężkim jak zamordowanie braminy.

Nie brak bóstw i wśród zwierząt. Jedne są bogami na mocy urodzenia, jako dzieci bóstw wyższych; inne, nie mając takiej metryki, stanowią jednak postaci potęg demonicznych lub boskich, a jeszcze inne odbierają cześć boską jako dające życie jakiejś społeczności. Ludzie, zwłaszcza święci lub inni niezwykli, mogą się też wcielić w zwierzęta, które wtedy będą groźne niemal jak bóstwa. Ponieważ zaś na każdego człowieka może spaść przekleństwo, zamieniające go w zwierzę⁵⁾, bezpieczniej wogóle się odnosić do zwierząt jako do istot wyższych, skoro niewiadomo, w którym z nich siedzi bóg, djabeł lub człowiek.

W *Mahabharacie* wreszcie odnajdujemy i wierzenie w gwiazdy-dusze⁶⁾, w gwiazdy świecące „swem własnem światłem; zdobytem dobrymi uczynkami“. Są to mędrcy z rodów królewskich, bohaterzy, którzy padli na polu walki, asceci i święci, których zasługi religijne się wyczerpały. Spotykamy też ślady wierzeń w dusze-węże, dusze-ptaki⁷⁾, dusze-cienie⁸⁾. Na pytanie, co się dzieje z duszą człowieka zaraz po śmierci, znajdujemy dwie odpowiedzi: dusza uchodzi przez stopy do *Wisnu*, przez czubek głowy do *Brahmana*, przez oczy do *Agni*ego (*Ognia*) i t. d. — albo też, jako stworzona przez *Brahmana*, ulatuje do nieba w postaci światła⁹⁾, a tam *Brahman* ją wita i ona mu wlatuje do ust.

Świat duchów *preta* (lub *pareta*), gdzie króluje bóg *Jama*, stanowi antytezę świata żywych. Nie znaczy to jednak, by owi *preta* byli zupełnie martwi i bezczynni. Często oglądamy ich w przerażających scenach bitewnych jako postaci demoniczne, tańczące wśród rzezi wraz z duchami *piśāca* i *bhūta*; w ich towarzystwie tańczą także na

⁴⁾ Cf. „*Rusini*“ 129 (skarbnik).

⁵⁾ Cf. *Moszyński* II 548 (§ 444).

⁶⁾ Cf. poniekąd *Moszyński* II 467 (§ 376).

⁷⁾ Cf. *ibid.* § 449 seq., p. 623 (§ 681).

⁸⁾ Cf. *ibid.* 592; „*Polacy*“ 206.

⁹⁾ Cf. „*Polacy*“ 206 (dusza jako płomyk).

cmentarzyskach. Dopóki rodzina nie pogrzebie szczątków śmiertelnych i nie złoży ofiar duchowi, preta jest jakby wyrzutkiem: nie należy ani — już — do ludzi ani — jeszcze — do bogów. Owi preta zresztą chodzą częściej kupą niż w pojedynkę, a jako przedmiot kultu zajmują szczebel wcale niski, dzieląc stanowisko z duchami bhūta (ob. niżej), nieraz i z duchami piśāca i t. d. Preta może ożyć za łaską boga lub też ktoś z żyjących może go ożywić, odstępując mu część własnego życia. Dzięki ofierze śrāddha dostępują wyzwolenia czyli posuwają się do rangi „ojców“, czczonych nie tylko przez ludzi, ale i przez bogów, demonów, węzów i t. d. Ofiarę taką składa się — naturalnie w sposób ściśle przepisany — co miesiąc przed wstąpieniem księżyca w now po południu albo też w jakimkolwiek dzień (z wyjątkiem 14-go) „jasnej połowy“ miesiąca (t. j. w czasie od nowiu do pełni); oprócz ofiar miesięcznych są i codzienne, a nadto nadzwyczajne, gdy grozi jakie niebezpieczeństwo (np. przy przeprowadzaniu się przez rzekę na wozie, zaprzężonym w woły); w ostatnio wymienionych wypadkach ofiaruje się garść (dosłownie) wody, kiedy indziej placki z ryżu, pierwociny¹⁰⁾ i t. p. „Ojcowie“ „ojcom“ nierówni: jedni żyją na dworze najwyższego boga Brahmana, inni na dworze boga Pradžāpatiego, jedni są „ucieleśnieni“ (mūrtimāntas), inni „bezieleśnieni“ (aśarīrinās) — i t. d.; czasem identyfikuje się ich z porami roku. Główną ich troską jest otrzymywanie jednego od potomków, dlatego też nie patrzą przychylnem okiem na zbytne oddawanie się ascezie, grożące rodowi wymarciem, odradzają samobójstwo, ale interesują się i sprawami rodzinnymi w ogóle, a nieraz spieszą z pomocą, wspierając swą radą; gdy przychodzi na świat dziecko, czują się trochę nieswojo i niepewnie („troskają się i śmieją“), próbując odgadnąć, czy im przyniesie coś dobrego czy złego. Mogą się ukazać w czasie bitwy lub jako zjawy nocne, przybrać postać ptaków lub gwiazd; gwiazdy spadające są to dusze świętych, których zasługi religijne się wyczerpały (ob. w.). Mogą jednak także grasować jako demony (t. zw. pitr(y)graha czyli „ojcowie-demony“), rzucające się na ludzi i przyprowadzające ich o szaleństwo. Ze stron świata upodabali sobie południe.

I w epopejach grupy demonów złych nie są od siebie odgraniczone jakimś murem chińskim, raczej ścianką pruską, nie stanowiącą dla ducha żadnej zapory. Nierzadkie więc są i mezałjanse, których owocem są mieszańcy. Ponadto żadna grupa demonów — czy jako całość czy w pojedynczych swych przedstawicielach — nie jest wyłącznie dobra ani wyłącznie zła, tylko przeważnie dobra lub przeważnie zła¹¹⁾. I tak np. rakszasy, naogół zli, walczą przeciw bogom, nie grzeszą pięknoscią, wyrządzają szkody; ale mogą także pomagać bogom, być pięknymi, otaczać opieką. W zasadzie różnią się od duchów jakśa, poddanych bogu Kuberze i strzegących jego skarbów; ale poczęści posiadają te same cechy co tamci, jako zrodzeni z tej samej matki: jedni i drudzy mają czerwone oczy¹²⁾, a rakszasy, strzegące Kubery, niewiele się różnią od jakszów-strażników. Nawiasem mówiąc, wyraz rakśas jedni wy-

¹⁰⁾ Cf. Moszyński II 243 (§ 184).

¹¹⁾ Cf. ibd. § 514.

¹²⁾ Cf. ibd. 615.

wodzą od r a k š „szkodzić“, inni od r a k š „strzec“; prawdopodobniejsze wydaje się to pierwsze¹³). Dobrą ilustrację duchowej dwoistości rakszasów stanowi r ā k š a s ī (t. j. rakszas żeński) Džana, żywiąca się mięsem i krwią, lecz jednocześnie zwalczająca z rozkazu Brahmana złe demony d ā n a w a; podobiznę jej człowiek pobożny winien malować na ścianie swego domu, aby mu przyniosła szczęście czyli odpędzała zło (dzięki temu Džana staje się g r (y) h a d e w i t. j. bóstwem domowym¹⁴), ale ta sama Džana nocą wylatuje na rozstaje, by upolować sobie surowe mięso.

Z wieku pierwszeństwo należy się asurom. Są oni dla poetów epicznych istotami „nie-boskimi“ (a - s u r a). W poczet ich wlicza się zarówno głównych przeciwników bogów — t. j. synów Diti, zwanych Daj-tja (lub Dajteja) i synów Danu, zwanych Dānawa (lub Dānaweja) — jak rozmaite inne grupy „dzieci ciemności“, m. i. nawet często (i to już w czasach wedyjskich) także rakszasów. Są to demony najwyższego rzędu — nie włóczą się po polach bitew, by się opychać krwią i tłuszczem, jak duchy p i ś ā ċ a — „starsi bracia bogów (d e w a)“, czasem równie szlachetni i waleczni jak oni; w błogosławieństwach wzywa się ich nieraz narówni z bogami. Danawowie byli pierwotnie pobożni i moralni, lecz pycha uwiodła ich do grzechu, niby drugich aniołów, i wypędzono ich z nieba z końcem wieku zwanego k r (y) t a, pierwszego i najlepszego z czterech wieków świata; schronili się wtedy do jaskiń nadmorskich, w góry, lasy, pod ziemię, lecz przede wszystkim do oceanu, co im jednak najzupełniej nie przeszkadza ukazywać się, gdy potrzeba, w powietrzu i na niebie, jak za dawnych dobrych czasów. Często identyfikuje się asurów ze zjawiskami natury i nadaje im też po części imiona od nich, zwłaszcza od zjawisk, związanych z chmurami. Niektórych nazwano imionami zwierząt („Koń“, „Byk“, „Dzik“), innych nazwami ognia, jeszcze inni imię swe zawdzięczają jakiejś ułomności czy wadzie w wyglądzie zewnętrznym (np. „Szkardnooki“). Zupełnie podobnie jak bogowie (i rakszasy) lubią i oni posługiwać się sztukami czarodziejskimi i podobnymi sztuczkami czyli t. zw. (ogólnie) m ā j ā, mogą przybierać dowolną postać¹⁵) i znikać, mają grzmiący głos; ponadto jednak — w przeciwieństwie do bogów, a narówni z rakszasami — czują naogół wstręt do dobroci i światła. Poza siedzibą podziemną, zwaną P ā-

¹³) Zdaniem Przyluskiego (Rocznik Orjent. VIII 25, uw. 1) takie rozszczepianie jest zbyteczne: „Il ne semble pas qu'on doive opposer l'une à l'autre les significations de r a k š. Un bon chien de garde est un chien méchant. Protéger et faire du mal sont deux aspects, nécessairement connexes, d'une même activité“. Podanie indyjskie, zapisane w Ramajanie, tłumaczy różnicę między rakszasami a jakszami igraszką etymologiczną, przypominającą nasze anegdotki o powstaniu imienia Adama i Ewy (w rodzaju takiej: „A d a m tutaj niema?“ — „E w a, tylko jeden!“). Gdy mianowicie Brahman po stworzeniu wód stworzył istoty mające ich strzec, jedno z nich krzyknęło: „R a k š ā m a h!“ („Strzeźmy“), a inne „J a k š ā m a h!“ (niby: „Jedźmy!“ czy „Żryjmy!“) — i stąd tamte zostały strażnikami, (r a k s z a s), a te... jakszami. Zazdroszczę Hopkinsowi, któremu się tu udaje niezły kalemburek: „...some of these creatures cried r a k š ā m a h „let us guard“, while others cried y a k š ā m a h „let us gobble“..., so guards and goblins they became“. (Epic Mythology, p. 41).

¹⁴) Cf. Moszyński II § 524; „Polacy“ 207, „Rusini“ 128.

¹⁵) Cf. Moszyński II 609 (§ 495) & § 511; „Rusini“ 127 (§ 27).

tāla, zamieszkują szereg miast, przede wszystkim „Trójmieście“ (Tripura) t. j. trzy miasta: złote na niebie, srebrne w powietrzu i żelazne na ziemi; dalej „miasto kamienne“, miasto Prāgdzjotisa, prawdopodobnie pierwotnie rzeczywiście istniejące na ziemi, i i.

By dać pojęcie o przeciętnym wyglądzie rakszasów, wystarczy opisać jednego z nich, wybranego na chybi-trafi: ma szpiczaste uszy, twarde czy raczej sztywne, szczeciniaste włosy, zapadły brzuch, czerwone oczy, gruby nos i usta sięgające od ucha do ucha, długi czerwony język, twarz barwy miedzi i t. d.; nosi zbroję z brązu i złote kolczyki, a jeździ na wozie o 9 kołach. Moc rakszasów — jak pisiaczków i jatudhanów — rośnie o zmierzchu, wzrasta znacznie o lub po północy, i jest największa między północą a brzaskiem¹⁶⁾, w sukurs zaś przybywa im jeszcze złuda. Mogą być — zależnie od swej woli — wielcy jak góry albo niewielsi od kciuka, a postać przybierają — przynajmniej pewne ich klasy — dowolną¹⁵⁾. Jeżdżą na wozach, koniach lub słoniach, używają broni boskiej lub ludzkiej, lecz często poprostu rzucają kamieniami¹⁷⁾ — niemal jak łobuzy — albo i całymi drzewami¹⁷⁾. Wielu z nich mieszka w pustkowiach górskich lub podobnie ponętnych miejscach, poczytując sobie za miły obowiązek przeszkadzanie świętym w rozmyślaniach lub ofiarnikom w składaniu ofiary i niepokojenie miejsc świętych; ogromnie chętnie też uprowadzają kobiety¹⁸⁾. Jak wspomniano, moc ich wzrasta w nocy; nocą też grasują zazwyczaj (stąd i jedna ich nazwa: niśačara „chodzący po nocy“) i o tej porze niepodobna ich pokonać. Można ich jednak odpędzić, rozpalając ogień, gdyż od ognia i światła uciekają¹⁹⁾ jak djabeł od wody święconej. Lubią walczyć podstępnie, chętnie zabijają świętych i królów, ale złością się i na byle kogo. Niektóre demony tego typu są, zdaje się, pochodzenia meteorologicznego²⁰⁾ — na to przynajmniej wskazywałby może fakt, że jednego takiego demona zabić można było tylko „w czasie, gdy gorąco letnie minęło, a nastąpiła noc pory dżdżystej“, oraz pojawianie się rakszasów w postaci chmur z piorunami i t. p. Obok tego jednak czytamy o zamianie ludzi w rakszasów, mogącej się zdarzyć zawsze, i o rakszasach-chorobach (w znaczeniu zwykłym, nie przenośnym), odpędzanych przez ogień wewnętrzny jako zwalczający demoniczną niestrawność, a nadto zamawianych „zaklęciami, zabijającymi rakszasy“ (dodać tu jeszcze można, że materja, wyciekająca z rany, to „głowa rakszasa“, przylegająca do chorego miejsca). W rodzinach, dostępnych złemu wskutek naruszenia przepisów o małżeństwie lub wskutek bezbożności króla, wywołującej — wedle wyobrażeń indyjskich — groźne następstwa dla poddanych, rodzą się dzieci niedołęzne fizycznie i umysłowo oraz „złe rakszasy“ (t. zn. bezwątpienia dzieci zacczarowane). Rakszasy żłopia krew z rzeki Saraswati, lecz tłumaczą się, że winę tego ponoszą nie oni, że zawiniły: brak pouczenia religijnego, złe uczynki i wykroczenia płciowe. Pewna kategoria tych stworów, t. zw.

¹⁶⁾ Cf. Moszyński II 304 (§ 238).

¹⁷⁾ Cf. ibd. 631 (§ 514’).

¹⁸⁾ Cf. ibd. § 523.

¹⁹⁾ Cf. ibd. § 244.

²⁰⁾ Cf. ibd. 648 (§ 529).

p r a m a t h a („dręczyciele“), niepokoi w postaci niewidzialnych strachów ludzi, śpiących u stóp drzewa, jedzących potrawy zakazane, leżących w pozycji nieodpowiedniej, zanieczyszczających wodę lub nie oczyszczających się po obcowaniu cielesnem; tacy ludzie bowiem posiadają otwory, któremi przenikają owe duchy, podczas gdy ludzie dobrzy lub przynajmniej noszący przy sobie sporządzony z żółci krowiej jasnożółty złotokost czyli *goročanā* lub korzeń fiołkowy²¹⁾ albo też posiadający w domu skórę lub pazury hjeny lub żółwia albo kota lub kozę czarną czy czerwawobrunatną (rudą?) albo też podtrzymujący ogień ofiarny są przed temi duchami bezpieczni. Plemię rakszasów jest tem niebezpieczniejsze, że rakszaski zwijają się ogromnie szybko i rodzą na poczekaniu, bo natychmiast po zapłodnieniu, a potomstwo przychodzi na świat odrazu w pełni sił. Rakszasy uchodzą za wnuków samego boga Brahmana, jako synowie Pulastji, czwartego jego syna. Pozatem genealogja ich wykazuje ściśle ich związek mitologiczny z gandharwami i jakszami. Zdarza im się też — jak np. słynnemu Rāwanie, który uprowadził żonę Rāmy, bohatera Ramajany — być ogromnie pobożnymi (przez pewien czas) tak, że sam Brahman obdarza ich w nagrodę za to specjalnemi przywilejami (Rāwana np. otrzymał uroczystą obietnicę, że nie wskórają przeciw niemu nic żadne duchy). Ogółem biorąc, wedle Mahabharaty rakszasy to okrutne a głupawe żarłoki, choć częściowo i demony choroby, a także wcielenia wszelkich okropności nocnych; jeśli zaś wierzyć Ramajanie, są to duchy nieco jednak szlachetniejsze i przypominające asurów — w obu eposejach rakszasy są naogół ściśle związane z pisiaczami.

Pisāča to demony posledniejszego gatunku, połączone zazwyczaj z rakszasami, a czasem wprost identyfikowane z niemi — podobnie jak i demony *jā t u d h ā n a*. Pisacze tańczą i piją krew, jak rakszasy; są wprost symbolem²²⁾ okrucieństwa. Dobrą sławą cieszą się tylko te spośród nich, które się wyzbyły krwiożerczych (dosłownie) nawyczek i, przeszedłszy na dietę jarską, żywią się tylko owocami pewnego cudownego drzewa (*m a h ā ś a n k h a*), rosnącego nad rzeką Saraswati; jestto zastęp, otaczający boga Skandę i strzegący „Białej Góry“, siedziby bogów — podobnie jak *jatudhany* strzegą góry boga Kubery. *Jatudhany* ponadto ukazują się jednak i w czasie bitwy, gdy się je wzywa zaklęciami w celach morderczych. I tu nie brak śladów istnienia jakiegoś ludu, nazywającego się **Pisāča**; nazwą jego zaczęło oznaczać demony zupełnie podobnie jak w epoce wedyjskiej postąpiono sobie z nazwą *d a s j u* i *d a s a* (por. też może później wyraz *n ā g a*, omówiony wyżej).

Kompanję wymienionych już duchów uzupełniają w obu epose-

²¹⁾ Dla uniknięcia nieporozumień dodaje wyraz angielski, użyty przez Hopkinsa: „orris-root“. Nazw staroindyjskich na oznaczenie tej rośliny jest sporo (np. *ugra gandhā*, *kāngā*, *gānini*). Hopkins nie podaje tu w nawiasie nazwy sanskryckiej, a z jego odnośników do Mahabharaty narazie skorzystać nie mogę. Naogół unikam tu cytowania nazw roślin, gdyż wobec nierzadkiej wieloznaczności tych terminów w staroindyjskiem identyfikacja przedstawia nieraz dość znaczne trudności.

²²⁾ W potocznem znaczeniu tego wyrazu, nie w tem które atakuje Moszyński II 317.

jach t. zw. *bhūta* (właściwie „istota“; znaczenie „duch złośliwy“ rozwinęło się tu jak przy wyrazie *saṭtwa*, oznaczającym też pierwotnie tylko istotę, a później ducha, zwłaszcza złego). Łatają one po powietrzu, szczególnie nocą, często w towarzysztwie rakszasów, jakszów i t. p., całemi gromadami. Ukryte w górach wrogie człowiekowi duchy to — obok rakszasów — właśnie te *bhūta*, ogromne i bardzo silne. Broni przed nimi asceza i wielbienie Ognia; składa im się też ofiary (*baḷi*) w domu — po złożeniu ofiar bogom, a przed ofiarami dla gości i „ojców“ — a człowiek roztropny przed udaniem się na spoczynek oddaje cześć bogom, „ojcom“ i *bhutom*. Spragnione krwi *bhūty* ciągną za armją. Lecz są *bhūty*, które w czasie bitwy głośno wyrażają uznanie bohaterom, odnoszą się do nich wogóle z czcią i strzegą ich, a po śmierci oplakują — są to zatem duchy przyjazne²³⁾.

Karmienie demonów jest uczynkiem rozsądnym, gdyż usposabia je dobrze i powstrzymuje od wyrządzania szkody chlebobdawcy. Daje się im niewiele i dość podle (por. naszą świeczkę dla djabła), ale zato regularnie w dni świąt (co wygląda niemal jak wzruszająca ilustracja sentencyjki: „Love me little and love me long“). Obdarza się ich resztkami jedzenia, jedzeniem, nad którym kichnięto lub na którym się stanęło lub które przekroczono czy przeskoczono, dalej takim, w którym są włosy lub robaki czy owady; które widział albo i polizał pies, wręczcie którego przy ofierze nie poświęcono formułkami — jednym słowem: „Masz tobi, *nebore*, szczo moja dusza *ne zmore*“. W dawniejszych partjach *Mahabharaty* rakszasy nękały i zabijają pobożnych kapłanów bez obawy przed formułkami i bez oglądania się na cnotę swych ofiar, w późniejszych dodatkach, mocno trącących nieraz panegirykami ku czci braminów i zakusami teo- czy klerokracijnymi, rakszasy spadają niemal do roli djabłów średniowiecznych, dających się odpędzić cnotą, księgą i dzwonkiem.

III.

Buddyzm przejął, zdaje się, od samego początku dawniejsze wierzenia w duchy dobre i złe, wyobrażenia o świecie zaludnionym bogami, istotami półboskimi, *gēnjuszami* niższego rzędu — znoszącymi się stale z ludźmi. Wprawdzie Budda, mający na oku jedynie ostateczne wyzwolenie się z łańcucha egzystencji, orzekł, że owe istoty — boskie, półboskie czy demoniczne — podlegają same śmierci¹⁾ i nieskończonemu odradzaniu się w rozmaitych postaciach i dlatego nie mogą pomóc człowiekowi do wyzwolenia się, że zatem oddawanie im czci jest zbyteczne, lecz lud pod wpływem świadomości, że owe istoty istnieją i że jednak są w stanie człowiekowi pomagać czy szkodzić, nie omieszkował cześć ich i nadal na wszelki wypadek. Zresztą i ci bogowie, którzy ocalili z dokonanego przez czas pogromu, zeszli — poza kilku zaledwie wyjątkami — na psy (*siṭ venia verbo*): poza życiem rajskim aktywność ich objawia się już niemal tylko tem, że zstępują na ziemię, towarzyszą Buddzie i zachęcają go do głoszenia nauki, sami słuchają jego kazań

²³⁾ Ob. wyżej o duchach złych i dobrych (i Moszyński II § 514).

¹⁾ Cf. — mimo całej różnicy — *ibid.* § 530.

i asystują przy cudach, dokonywanych przez niego. Teksty buddyjskie nieraz też sobie z nich pokpiwają — tem słuszniej, że — wedle nauki Buddy — tylko człowiek może dostąpić wyzwolenia z koła odrodzeń i takiemu właśnie „świętemu“ (a r h a t), który zniszczył w sobie wszelkie pożądanie, sprowadzające nieszczęście odradzania się, bogowie z najwyższym naczela muszą się wpas kłaniać (przypuszczano nawet, że Budda pozostawił bogów po to tylko, aby móc jak najjaskrawiej zaznaczyć tę ogromną różnicę). Nadobitkę bogowie dawni otrzymali jeszcze nowych rywali, i to bardzo licznych, a różnorodnych: ilość ich rodzajów dochodzi prawie kopy (dosłownie). Są wśród tych parwenszów np. bóstwa światła, dalej bóstwa, stanowiące uosobienia różnych właściwości umysłowych, potem duchy, ukryte w gromach i deszczu²⁾ — i t. d. W ten sposób panteon buddyjski z dość skromnych zaczątków w postaci przejętych z braminizmu bóstw rozrastał się niezwykle płodnie już w zaraniu swych dziejów, a gdy wiara buddyjska podbiła inne narody poza granicami Indyj, panteon ten wchłonał pokazną liczbę obcych bogów oraz — szczególnie — duchów i demonów tak, że stał się jednym z najobszerniejszych, a może i najobszerniejszym na świecie; ten rozwój na obcym terenie nas tu już nieszczęście nie obchodzi. W indyjskich tekstach buddyjskich nie znajdujemy systematycznie przeprowadzonej klasyfikacji tych rozmaitych duchów i demonów. Często jednak wylicza się je, wymieniając naczela niebiańskich b o d h i s a t t w a czyli istoty, mające zstąpić na ziemię w postaci takiego lub innego Buddy³⁾, oraz istoty w rodzaju węzów czy też może smoków⁴⁾ czyli t. zw. n ā g a i m a h o r a g a, a potem już znanych nam jakszów, asurów, rakszasów, dajtjów, pisiaczów i pretów; wkońcu złośliwe demony piekielne i podziemne.

Jeśli z bogów można sobie bezkarnie pokpiwać, z demonami żartować niebezpiecznie. Zabobon opłata też znaczną część życia nawet najgorliwszego buddysty. Obok owych niedobitków dawnych bóstw, które zdołały jeszcze zachować resztki powagi, t. j. przedewszystkiem Brahmana i Indry, oraz czterech „stróżów stron świata“ (d i k p ā l a): rządzącego północą króla jakszów Kubery, panującego nad południem władcy brzuchatych guonów (k u m b h ā n d a) Wirūdhati, dalej przewodzącego muzykom niebiańskim, gandharwom, Dhrytarāsztry na wschodzie, i króla nagów Wirūpākshy na zachodzie — widzimy całe mnóstwo duchów i demonów: boginie drzew, węże źródeł, jezior i dżungli, rakszasów, pretów, duchy podziemne i t. d. Buddyzm pierwotny stanowił zakon, nie liczący się z potrzebami życia praktycznego, świeckiego; nie znał ceremonij przy narodzinach, weselu, śmierci, nie pouczał, jak sobie radzić w rozmaitych trudniejszych okolicznościach

²⁾ Cf. poniekąd ibd. 656 seqq.

³⁾ Trzeba bowiem wiedzieć, że liczba Buddów jest nieskończenie wielka, jak i ilość wieków świata (t. zw. k a l p a czyli okresów, z których każdy zamyka się końcem świata, powstającego — jak feniks z popiołów — nanowo z początkiem okresu następnego). Znany i laikom Budda jest czwartym (i przedostatnim) z tej serji, jaka przypada na nasz k a l p a, szczególnie błogosławiony; gdyż pięciu Buddów to maksimum dla jednego k a l p a (są takie, które się nie mogą pochlubić ani jednym).

⁴⁾ Cf. ibd. 583 seq. (źmije-węże i źmije-smoki).

egzystencji ziemskiej. To też nie dziw, że, kto pragnął deszczu lub obawiał się powodzi czy lękał ukąszenia węża i t. d., zwracał się nadal o pomoc i ratunek do demonów.

Wspomniani już gandharwowie nie tylko przygrywali w niebie, ale opiekowali się także kobietą brzemienną i rodzącą, a mogli nieść pomoc ludziom i w innych wielu wypadkach w rozliczny sposób. Ogromną rolę w wierzeniach — nadto w folklorze i w poezji, aż do czasów najnowszych — odgrywają t. zw. *nāga* o postaci przepół ludzkiej, a przepół węzowej, spokrewnione ze zwykłymi węzami duchy wód podziemnych i atmosferycznych⁵⁾, nieznane literaturze wedyjskiej (coś niecoś słyszeliśmy o nich jednak przy omawianiu obu epopiei). Często mają postać węża kobry, wielokrotnie wszakże przybierają i kształt ludzki, lecz z wielkim czepkiem kobry, wyrastającym za i nad głową, a czasem i z ogonem węża, lub też z kształtami węża od pasa wódł. Nie tylko żyją w dostatkach i opływają w rozkosze, ale dzięki kłejnotowi, tkwiącemu w czaszce, posiadają magiczne siły: panują nad deszczem, decydując o urodzajności i dobrobycie okolic. Są pobożni i boleją nad swym upadkiem, gdyż mimo swych nadnaturalnych mocy stoją niżej od ludzi. Znatury są łagodni i uprzejmi, lecz nie daj Boże ich rozgniewać, bo wtedy stają się straszni, a niebezpiecznymi czyni ich choćby subtelna trucizna, wydzielająca się z ich ciała. Możliwe, że na wyobrażenia o nich złożyły się wierzenia z dziedziny kultu i drzew i węzów i rzek, a nadto jakieś rysy szczepów tejsze nazwy (*Naga*).

Dziedzicznymi wrogami nagów — jako węzów — są garudy, indyjskie gryfy, żywiące się nimi, o postaci przepół ludzkiej a przepół ptasiej. W Indjach zresztą garudy przybierały coraz więcej postać ludzką, aż wkońcu z drapieżnego ptaka nie zostało im się nic oprócz skrzydeł i dzioba, przechodzącego w haczykowaty nos (co oczywiście odbiera im wszelkie szanse zostania bóstwem w państwie Hillera). Przypuszczano, że pierwotnie był to jakiś szczep, mający za godło orła lub jastrzębia.

Szczególnie ulubiony sztafaż w opowieściach buddyjskich stanowią bóstwa drzew, ze wszystkich *dii minorum gentium* może najściślej związane z życiem ludzkim. Niekiedy są to istoty, zamieszkujące drzewo tylko po przypadkowo i czasowo; zwykle jednak bóstwo takie zrośnięte jest nierozdzielnie z drzewem czy lianą lub krzakiem, które zamieszkuje, a nawet pojmune się je wprost jako duszę owej rośliny⁶⁾ — tak, że zniszczenie rośliny oznacza śmierć bóstwa. Szczęsem drzewo przestaje być ciałem bóstwa, a staje się tylko jego domem, który mogą zamieszkiwać naturalnie i dzieci bóstwa. Ludziom ukazuje się takie bóstwo zazwyczaj wśród gałęzi, ale może też wyjść całkiem z drzewa i przybrać dowolną postać, np. starego bramina (bóstwa drzew nazywały się też *nāga* i jak opisani wyżej inni *nāga* mogły przybierać postać ludzką). Jeśli człowiek nie rozgniewa czy rozdrażnia bóstwa, jest ono dlań zazwyczaj usposobione przychylnie. Znosi się też do niego modły o spełnienie takiego czy innego pragnienia i składa śluby; dla oddania czei⁶⁾ zaś obchodzi się drzewo, zwracając się ku niemu prawą stroną, oczyszcza

⁵⁾ Cf. ibd.

⁶⁾ Cf. ibd. § 423—427.

dalej ziemię wokoło z chwastów, sypie dokoła piasek, ofiarowuje wonności, wieniec, światło i inne dary. W lesie jednak mieszkają także groźni olbrzymi, dzicy czy leśni ludzie⁷⁾, uosobienie okropności i niebezpieczeństw lasu lub też przeniesione na ten teren innego rodzaju szkodliwe demony⁸⁾. Czatuja one na przechodzącego, by go pożreć; kobiety chętnie porywają i zanoszą do swych jaskiń. A mogą całkiem śmiało przejąć strachem te brzydale ogromnego wzrostu z czarnymi rękami i nogami⁹⁾.

Pozostają jeszcze do omówienia duchy *preta* (*preta* w pali t. j. języku kanonicznych tekstów buddyjskich). Wyobrażenia buddyjskie o tych duchach znamy szczególnie dobrze dzięki pewnemu tekstowi, poświęconemu im specjalnie (ob. bibliografię). Chociaż tekst ten należy do najpóźniejszej bezwątpienia warstwy chronologicznej palijskiego kanonu buddyjskiego (dokładnie wiek owego tekstu określić niepodobna; przypuszczalnie pochodzi z okresu późniejszego co najmniej o jakie 2—3 wieki od daty śmierci Buddy), wolno mieć nadzieję, że niejedno z wyobrażeń przezeń zaświadczonych (kontynuuje poprostu wyobrażenia dawniejsze, mimo że w Wedzie ślady tych wierzeń są wcale nikłe. Dlatego o tych *preta* rozpiszę się trochę szerzej, niżby wymagała właściwa proporcja. Na obronę przytoczę nie tylko sentencyjkę: „Ich bin kein ausgeklügelt Buch, Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch“, ale także ciekawość i ważność tematu (jeśli by kto próbował temu zaprzeczać, to i tak się odetnę słówkiem Woltera: „Le superflu, chose très nécessaire“).

Już z wedyjskich informacji wiadomo nam, że duchy zmarłych należy karmić i poić¹⁰⁾, gdyż inaczej cierpią głód i pragnienie. Buddyści wyjaśniają, dlaczego: przecie duchy przodków nie zajmują się ani uprawą roli ani handlem, więc nie mogą zbierać ani kupować. Ofiara, jaką się składa dziadom, ma ratować zrazu tylko jednego zmarłego przodka, później jednak obejmuje wszystkie duchy zmarłych, gdyż one także muszą z czegoś żyć; stąd też w buddyzmie różnica między *preta*¹¹⁾ a *pitara*s zupełnie się zaciera i wyrazem pierwszym oznaczają zarówno ducha zmarłego niedawno człowieka jak dziady wogóle, a także pojęcia „świat pretów“ i „świat ojców“ są jednoznaczne, bóg Jama zaś, władca „ojców“, jest zarazem władcą pretów. Zmienia się zresztą i sama ofiara dla dziadów, i to dwojako. Po pierwsze dawną ofiarę bezpośrednią w formie klusek czy placków i t. p. zastępuje ofiara pośrednia, t. zw. *daksziṇā*, składana Buddzie i jego zakonowi jako pośrednikom z tem zastrzeżeniem, że ma wyjść na korzyść duchowi czy duchom; dzięki temu ów duch, zbliżony w stanie męki do upiora, zostaje uwolniony od katuszy głodu i pragnienia. Po drugie zaś na ofiarę dla dziadów zaczyna się patrzeć pod kątem widzenia teorii odpłaty, pod-

⁷⁾ Cf. ibd. § 560; „Polacy“ 207, „Rusini“ 129.

⁸⁾ Cf. może Moszyński II § 562.

⁹⁾ Cf. ibd. 611 (§ 496).

¹⁰⁾ Cf. ibd. § 489.

¹¹⁾ Aby nie mylić niepotrzebnie Czytelnika, używam o ile możności i nadal form sanskryckich. Da się to zresztą usprawiedliwić i faktem, że przecie spora część literatury buddyjskiej jest spisana w sanskrycie (mniej o to, że nieraz pożałuj się Boże jakim); jeśli by zaś ktoś się mimo tego chciał gorszyć moim postępkami, wskaże mu dwu swych współwinowajców tego kalibru, co Oldenberg i de la Vallée-Poussin.

stawowej w wierzeniach buddyzmu, a stan duszy-ducha uważać za bezpośrednie następstwo życia owego człowieka na ziemi, zależnie od moralnej wartości tego życia; męki głodu i pragnienia zatem to kara za niedawanie jedzenia i picia, za skąpstwo i samolubstwo, dalej za zazdrość, zawiść i nienawiść, za oszustwa, kłamstwa i krzywoprzysięstwo, podczas gdy każdy, który szedł za podszeptem miłości bliźniego, osiąga stan szczęśliwości, polegający na opływaniu we wszystko, a już w każdym razie ma jedzenia i picia wbród. Żli ludzie więc zostają pretami; dobrzy — spowodu drobniejszych przewinień i grzechów — występują też w postaci pretów, ale nie cierpią głodu ni pragnienia, gdyż są to duchy szczęśliwe, t. zw. (w pali) *petā mahiddhikā* (dobrzy zresztą mogą zostać — właśnie spowodu owych rozmaitych grzeszków — także rakszasami, pisiaczami, bhutami, jakszami, gandharwami).

Wygląd i stan tych pretów zdolny jest wzbudzić litość nawet w ludziach bez serca lub lęk nawet w nieustraszonych. Nadzy lub okryci co najwyżej łachmanami, czarni, trapieni przez czarne muchy, wydzielają woń zgnilizny; wychudli, bez krwi i mięsa, z wystającymi żebrami, bez skóry lub posiadający jedynie skórę i kości, kompletnie osłabieni i wyczerpani ledwo się poruszają, kulejąc i potykając się na kamienistej ziemi, pokrytej kolczastą trawą. Nieszczęsne te głodomory są krewniakami Tantała: jeśli pragną się napić wody ze studni, stawu czy rzeki, studnia, staw, rzeka wysychają; jeśli chcą zerwać owoc z drzewa, owoce znikają (podobnie, gdy — dręczeni bezustanku żarem nie do zniesienia — szukają ochłody w cieniu, cień się rozgrzewa). Pozbawieni jedzenia i napoju przez „500 lat“¹²⁾, nie wzdragają się zaspokajać szarpiącego ich głodu nawet najwstrętniejszymi rzeczami: nie tylko śluz czy krew czy ropa (którą wraze potrzeby prokurują sobie z własnych wrzodów), ale nawet moc i ekskrementy służą im za pożywienie. Tym wiecznym głodem tłumaczy się też zarówno ich olbrzymi, niesamowity, „podobny do góry“ — t. j. wzdęty czy nabrzmiały — brzuch, jak usta drobne niczem ucho igielne i waziutki przetyk (organy zanikające spowodu nieużywania ich). Oczy mają czerwone lub płomienne¹³⁾, zęby czarne¹⁴⁾, paznokcie długie a ostre. Są zmienni, wiecznie wyleknieni i nekani wyrzutami sumienia; oplakują ze skrucłą popełnione grzechy, choć działać tu może także obawa przed karami piekielnymi, a straszne ich zawożenia i lamenty słychać szczególnie w nocy.

Miejsca ich pobytu są różne — zależnie od rodzaju, do jakiego należą. Pretы zwykłe, przepół ludzkie, wolą przebywać w pobliżu mieszkań ludzkich, gdyż zachowały jeszcze pamięć o swem życiu ziemskim i ciągnie je do ich dawnych domów; wiedzione nadzieją otrzymania czegoś do jedzenia, udają się do okolic, które zamieszkiwały za życia, a zatrzymują się na blankach murów i na rozstajach (gdyż tam można łatwiej spotkać ludzi), tuż pod miastem, nieraz na brzegu rowu, otaczającego miasto, lub w miejscach kąpieli, lecz często — skazane na je-

¹²⁾ T. j. przez okres czasu niezmiernie długi; liczbą 500 — podobnie jak liczbami 5.000 lub 5.500 — oznaczają tekstы buddyjskie chętnie dużą lub bardzo dużą ilość.

¹³⁾ Cf. Moszyński II 615 (§ 499).

¹⁴⁾ Cf. ibd. § 501.

dzenie brudne i wstrętne — wyszukują miejsc nieczystych, czasem także i odległych, aby ukryć swą nagość. Że jednak związane są i ze zmarłymi, nawiedzają również miejsca składania zwłok oraz miejsca stracenia i takie, gdzie dokonano mordu czy zabójstwa. Natomiast prety półboskie czyli jak kśa przekładają okolice samotne i odległe nad inne; można je więc spotkać np. na bagnach, na pustyni lub na łańcuchu górskim Windhja, przecinającym Indje mniej więcej w połowie od wschodu ku zachodowi. I jeden i drugi rodzaj pretów ukazują się tylko nocą lub o brzasku w „ciemnej“ połowie miesiąca, i to zazwyczaj jako zjawisko powietrzne, „wisząc w powietrzu“ lub „stojąc na głowie“; bliskość pretów zdradza nieraz niesamowita woń lub grozą przejmujące tony czy dźwięki.

Mają pamięć, jak człowiek — mogą więc sobie przypomnieć i poprzednią egzystencję, a zwłaszcza popełnione w niej grzechy. Jak człowiek, mogą mówić, płakać i skarżyć się. Wreszcie, co już wiemy, odczuwają też — i to niebyle jak — głód i pragnienie. Nawet wspólnota rodzinna istnieje u pretów, jak na ziemi. Nieszczęsne te istoty, których życie stanowi jedno pasmo udręki, skazane są wzupełności na pomoc ludzką — aż do chwili wyzwolenia. Czasu trwania takiego „życia“ nie określają teksty jasno; operują chętnie liczbami dużemi, nieraz milionami, choć czasem zadowalają się i cyframi wartości 500 czy 700, a nawet tak niską stosunkowo jak 55. Gdy nadejdzie kres owej egzystencji dzięki wyczerpaniu się karmana (t. j. sumy uczynków, popełnionych w poprzednim życiu), prety znów umierają t. j. zmieniają stan dotychczasowy na inny: dostają się do piekła lub na ziemię lub w poczet bogów — zależnie od swego karmana. Świat pretów znajduje się w pobliżu świata piekielnego i styka się z nim nawet na manowcach, bagnach i t. p. miejscach, gdzie ukryte jest wejście do piekieł; jedna z głównych różnic pomiędzy oboma polega na tem, że świat pretów jest widzialny, a piekła, których liczba wynosić ma 7, 8, 12, 28 lub nawet 136 (t. j. 17×8), są niewidzialne. W kole odrodzeń czyli t. zw. s a n s ā r a świat pretów — zamieszkały w zasadzie tylko przez te duchy, choć czasem zabłąka się tam i jakiś człowiek jako odwiedzający czy wybawiciel — stanowi jakby miejsce pośrednie pomiędzy ziemią a piekłem i dlatego można poniekąd przyrównać go — jak to czynią niektórzy uczeni — do naszego czyśćca; lecz tylko z poważnemi zastrzeżeniami, gdyż z jednej strony, jak już wiemy, stamtąd można się dostać do piekła, a z drugiej można powędrować najpierw do piekła, a potem dopiero zostać pretą, by następnie odrodzić się w jakiejś niskiej kaście. Czyli że porównanie z czyśćcem mocno kuleje.

Przyjrzyjmy się bliżej przyczynom, jakie powodują odrodzenie się człowieka w postaci prety, oraz wywołanym przez nie skutkom. Do wymienionych już wyżej przyczyn dodać można: gonienie za fartuszkami oraz trzy szczególnie ważne: niewiarę, berezję i niedowiarstwo. Zależnie od przewinienia zmienia się i kara. Tak więc za kradzież ubrania — nawet w żarcie (trudno, trzeba być w stylu Epaminondasa, który ne ioco quidem mentiebatur) — preta musi chodzić goły; za oszczerstwa i obmawianie — spożywać ekskrementy i inne świństwa; za kłamanie — podobnie. Albo kara spotyka tę część ciała, która grzeszyła: niewypa-

rzona gęba zmienia się w ryj świński, a usta, które oczerniały, stają się śmierdzące i żrą je robaki. Krzywoprzysięstwo, popełnione w takiej formie: „Jeżeli to uczyniłem, niech mię spotka w przyszłym życiu taka a taka kara!“, spełnia się jako klątwa. Niebezpieczne są i przekleństwa. Kto zaklinie: „Niech mię pies pożre!“ (t. j. mniej więcej na nasze: „Niech mię djabeł porwie!“), doczeka się tego w przyszłym życiu — podobnie jak klątwa, rzucona na drugich, spełni się na przeklinającym. Kara spotyka nie tylko samych sprawców czy grzeszników głównych, ale i ich współników.

Lecz w myśl tejże sprawiedliwości, polegającej na prawie odpłaty, za dobre uczynki czeka pretę nagroda. Za życzliwe mówienie o drugich (w poprzedniej egzystencji) dawny kupiec roztacza wspaniały zapach (niczem właściciel perfumerji), inny za podarowanie gałęzi z kwieciami głowę uwieńczoną, a jakaś kobieta za podarowanie kłęбка nici otrzymała wspaniałe stroje (tak się dzieje niestety tylko w świecie pretów). Zazwyczaj za dobre uczynki nagrodą jest cudowny pałac z niebiańskimi uciechami, nie wykluczającymi jednak i kar za czyny złe (tej samej istoty).

Pretы zwykle to istoty cierpiące, skazane zupełnie na pomoc ludzką i bezsilne t. zn. nie mogące człowiekowi ani szkodzić ani dopomagać. Dwojaką tą zdolnością odznaczają się dopiero pretы wyższego rzędu, jaksze, posiadające cudowne moce i stąd przypominające dobre i złe duchy naszych europejskich baśni. Jaksze mieszkają w magicznych pałacach — położonych często w pobliżu wody, morza czy jeziora — które na życzenie swych panów przelatują wraz z ogrodami i stawami na to czy inne miejsce. Wygląd jakszów — w zupełnym przeciwieństwie do wyglądu pretów — jest wspaniały; od jaśniejszej piękności ich złotego ciała promienieje cały przestwór powietrzny. Wyglądowi temu odpowiada i cudowna moc, jaką posiadają. Żyją w dostatkach (i jako duchy bogate podlegają Kuherze — podobnie jak pretы Jamie), lecz jako istoty dobroczynne dzielą się niemi hojnie z ludźmi lub dopomagają im do zdobycia mienia albo też obdarowują ich cudownymi owocami, dającymi np. młodość i piękność. Dbają jednak także o ich moralne korzyści: znając z własnego doświadczenia kary za grzechy, starają się uchronić ludzi przed niemi i dla zawrócenia ich ze złej drogi odmalowują im kary piekielne.

Mieszkańcom piekieł, odgradzonych od reszty świata żelaznymi bramami, pomóc nie można. Można natomiast ulgę przynieść pretom właściwym — złożeniem daru (jak już wspomniano), zastępującem dawną ofiarę dla dziadów, a wychodzącem na pożytek zrazu tylko krewnym ofiarodawcy, ale potem wogóle pretom. Taką ofiarę czy dar, złożony pretom nie bezpośrednio, lecz zakonowi t. j. mnichom — i to tylko godnym, gdyż inaczej dar pójdzie na marne — stanowi przede wszystkim jedzenie i picie; szczególnie skuteczny naturalnie jest „wielki dar“, polegający na karmieniu całego zakonu (pięciuset chłopów) i to nieraz przez dłuższy czas. Podkreśla się jednak, że drobną ofiarą, ofiarowany osobie godnej, jest więcej wart, niż duży, dany niegodnemu. Skuteczność ofiary zaznacza się bezzwłocznie, a rzecz uzyskana przenosi ją wartością wielokrotnie: za posiłek, złożony z papki ryżowej, zapłatą

jest pożywienie na lat tysiąc, za łańchmany — najwspanialsze szaty, za chaty z liści — pałace, za kubek wody — stawy łotusowe i t. d., jakieśmy już zresztą widzieli. Przypomina to naszą stokrotną odpłatę.

Teraz już ze spokojnem sumieniem powrócimy do złych duchów, mających moc szkodenia. Wiele z nich można było dobrze usposobić. A kto prośby nie posłuchał, temu mówiono: „A kysz!” egzorcyzmem czyli t. zw. *paṇiṭṭā* (w pali *paṇiṭṭā* lub *paṇiṭ*; wszystko: „obrona, ochrona“). Taka *paṇiṭṭā* zresztą może być całkiem niewinna i łagodna, gdy się zasadza np. na skuteczności objęcia szkodzących istot uczuciem „życzliwości“, co zalecał sam Budda; formułek tego rodzaju, ułożonych bodaj z wypowiedzianych przez samego Buddę zdań, używać miał, jak zapewniają stare teksty buddyjskie, ulubiony uczeń jego, Maudgalajana dla odpędzania złych duchów i do tego rodzaju obrony przed demonami i t. p. uciekano się prawdopodobnie już w najdawniejszej fazie buddyzmu; jeszcze dziś wśród wyznawców t. zw. buddyzmu „południowego“ — na Cejlonie i w Indjach zagangesowych: w Sjamie, Birmie, Annamie, Kambodży — jest to ulubiona i najpopularniejsza forma zwalczania chorób i nieszczęść, znana wcale szeroko i w buddyzmie „północnym“ t. j. w Nepalu, Bhutanie, Tybecie, Mongolji, w Chinach, Japonji, na Korei. Jedna z takich formułek, której autorstwo przypisują Buddzie, brzmi: „Jestem przyjacielem węzów takich, takich, takich i takich (tu nazwy)! Jestem przyjacielem istot bez nóg, dwunogich, czworonogich, wielonogich! Niech żadna istota bez nóg, dwunoga, czworonoga czy wielonoga mi nie szkodzi!“ Podobnym środkiem ochronnym jest zaklęcie, wzywające duchy ziemi i atmosfery do opiekowania się tymi, co im składają ofiary, i powołujące się na to, że nic nie dorównuje Buddzie, — albo zaklęcie, wzywające owe duchy do oddawania czci Buddzie, nauce jego i zakonowi, oraz inne, w których znać nieraz ślady przystosowywania formuł i zaklęć przedbuddyjskich do wierzeń buddyzmu. Szasem jednak — mian. w późniejszej postaci buddyzmu, t. zw. *maḥājāna* — obok hymnów, modlitw strzelistych i litanij ku czci Buddy i bodhisattwów czy ich partnerek (zwanych *Tārā*), a zwłaszcza inwokacji do Awalokity, o którym wystarczy pomyśleć, by wszelkie niebezpieczeństwa pierzchnęły, pojawiają się zgłoski bez sensu (*hū m*, *phat* i t. d.) lub wyrazy (jak *swāhā*), które zatraciły swe znaczenie; takim abrakadabrom, stanowiącym często obramienie inwokacyj, przypisują cudowną moc — podobnie jak niezliczonym niemal imionom „wielkiej bogini“, *maḥādevī*, małżonki Siwy.

Demony i duchy buddyzmu indyjskiego, naogół wzorowane na bramińskich i kształtowane na ich obraz i podobieństwo, różnią się jednak od nich funkcjami, a także wyglądem — na obrazach i rzeźbach — oraz godłami czy atrybutami. Niektóre z nich — jak demonica *Hārītī*, o której niżej — choć nieznane tekstom bramińskim, mogą być całkiem dobrze nie tworam i buddyjskimi, lecz przejętymi tylko przez buddyzm bóstwami lokalnymi. W miarę rozprzestrzeniania się buddyzmu i obejmowania coraz szerszych warstw ludu owe demony i duchy zyskiwały coraz licznieszą klientelę, rosnąc w znaczenie i sławę. Szasem popyt tak się ożywił, że trzeba było zwiększyć i podaż, stwarzając nowe przedmioty kultu. Jest to cecha znamienna wspomnianej już późniejszej postaci

buddyzmu, t. zw. *ma h ā j ā n a*, sięgającej początkami w. I po Chr.; podkreślała ona silnie zewnętrzną stronę kultu. Kilka wieków później zaczęły się wkradać corazto natarczywiej i uporczywiej do i tak już zniekształconej nauki Buddy wierzenia i praktyki magiczne, ujęte szcześnie w osobne teksty, zw. *tantra* (stąd nazwa tego kierunku — tantryzm), pouczające szczegółowo o sposobach zdobycia sił nadnaturalnych przy pomocy mistycznych formułek, kół magicznych, amuletów i przeróżnych — poczęści wysoce sprośnych — obrzędów. Punkt wyjścia tego tantryzmu stanowiły, zdaje się, szkoły ściśle ezoteryczne, grupujące ascetów, żadnych zdobycia zdolności nadprzyrodzonych (*siddhi*); obcowali oni z węzami-smokami i innymi istotami demonicznymi, stosowali wszelkie środki magiczne, chętnie się, że w stanie ekstazy oglądają nietylko duchy niższego rzędu, ale i samych bodhisattwów i Buddów. Krążyła wśród nich bezwzględna i literatura, zredagowana w języku tajnym, a obejmująca pouczenia o inicjacji i teurgii; niewtajemniczeni — t. zn. cała reszta społeczności — wiedzieli z niej tyle tylko, ile owi asceci czyli joginowie uważali za stosowne im podać do wiadomości, czyli garść formułek i zaklęć. Począwszy od w. VI prawdopodobnie zaczęto układać — albo może nawet rozpowszechniać już ułożone — owe teksty *tantra*, zapewniając, że objawił je demonom sam Śākjamuni (czyli Gautama Budda), lub przypisując ich autorstwo różnym słynnym głosicielom buddyzmu (jak Nāgārdżuna, Saraha, Arjadewa). Rzeczywistymi autorami tych tekstów byli najprawdopodobniej zawodowi wywoływacze demonów, obeznani nieco z filozofją buddyjską czarnoksiężnicy, których liczba wynosiła wedle tradycji 84, a których biografia pozostawia bardzo wiele do życzenia.

Conajmniej od w. X — ale prawdopodobnie znacznie wcześniej — mamy do czynienia z nowym „kościołem“, buddyjskim już tylko raczej z imienia, w którym rozpanoszyły się praktyki najzupełniej niezgodne z duchem pierwotnej nauki Buddy, a ton nadają bóstwa wielorękie, wielogłowe, trójkie, z atrybutami wojennymi, przystrojone w ozdoby makabryczne, idące ślepo za podszeptami miłości lub gniewu. Na pierwszym planie widzimy bóstwa, a raczej djablice żeńskie.

Wymieniona już Hārītī — najstarsza w tem gronie, bo zaświadczone rzeźbami w Gandharze (na płn. zachodzie) dla początków naszej ery — to bogini ospy, wcielona przez mnichów do panteonu prawdopodobnie pod naciskiem wiernych; jest ona i boginią płodności — jako matka pięciu setek demonów, które żywiła porywanymi ludzimi dziećmi. Partnerem jej, z którym razem tworzą parę opiekuńczą, jest bóg bogactw, Pāñczika, trzymający w ręce róg obfitości, a mający za atrybuty pikę — jako wódz armji jakszów — i kiesę (mógłby zatem całkiem dobrze służyć za ilustrację do powiedzonka: „Di bene vertant, tene crumenam!“; a przynajmniej do drugiej jego części). Bardzo popularnym bogiem bogactwa był i Džambhala, osobnik otyły, barwy złotej, w rękach dzierżący cytrynę i ichneumon; w swej postaci groźniejszej trątuje istotę, która wymiotuje klejnoty.

Te bóstwa jednak to niewiniątka w porównaniu z różnymi postaciami bogini Tary, pierwotnie miłosiernej i pomocnej — zgodnie z na-

zwa, gdyż *tārā* znaczy „wybawicielka“ — patronki podróży i żeglugi, wyprowadzającej istoty na drogę wyzwolenia. Pod wpływem doktryn tantrycznych powstają rozmaite jej postaci budzące grozę (trzeba zresztą znów pamiętać, że między bóstwem dobrem a złem czy bóstwem a demonem linja graniczna często się nie da przeprowadzić: to samo bóstwo jest raz dobre, innym razem wzbudza lęk i sroży się). Są to: *Eka dātā* („O jednym warkoczu“), wymachująca mieczem, strzałą, łukiem i czaszką; *Džānguli* („Zaklinaczka węzów“), lecząca ukąszenia węzów i stąd przedstawiana jako grająca na lutni (indyjskiej, t. zw. *wīna*) i trzymająca węża z gestem uspokajającym; *Parnasīa bārī* („Dzikuska z liśćmi“ t. j. z przepaską z liści w odpowiednim miejscu), traktująca choroby. Budzące grozę postaci Tary wywoływano spomocą rytów magicznych; zaklinacz czy czarodziej (*sadhaka*), przygotowawszy się odpowiedniem oczyszczeniem, starał się w samotnem miejscu w medytacji zatracić swą osobowość i, skupiwszy myśli na bogini, wymówieniem zgłoski magicznej skłaniał ją do ukazania się. Tara zresztą jest sama upostaciowaniem energii „Pana świata“, „Króla tańca“ t. j. *Awalokity*, który przejął te epitety Siwy.

Nadto było pięć bogiń, przewodzących pięciu zmysłom i pięciu żywiołom, stworzonych dla zdobycia mocy nadprzyrodzonych. Dalej bóg He i bóg Hum i bóg siedmiu zgłosek, tak nazwani od uosobionych przez nich dźwięków magicznych i wywabiani z nich mocą ewokacji. Wreszcie — last, but not least — i sam Siwa wraz ze swą małżonką, oboje pod różnorakiemi postaciami.

Poza wymienionemi istniały jeszcze całe grupy „dziewic“ (*kumārī*), „matek“¹⁵⁾ i „strasznych siostr“, dalej 4, 6, 8 i 25¹⁶⁾ czarownic (*joginī*), wreszcie cały rój demonicznych nagich tancerek¹⁷⁾ z rozpuszczonemi włosami (t. zw. *dākinī*) — wszystko plebs boski czy raczej demoniczny, potężne czarownice o złem usposobieniu, dające się jednak czasem powódować i dobremu kapryswi.

Podobnie jak w czasach nowszych aż po dziś dzień jakiekolwiek bóstwo dżungli może doczekać się uznania przez braminów i awansu na jedną z postaci Siwy czy Wisznu — dowodem promocja wieprza, świętego zwierzęcia bandyckiego szczepu Minów, na inkarnację Wisznu w postaci dzika — tak wszystkie owe bóstwa demoniczne mogą się dostać i rzeczywiście się dostają w poczet bóstw najwyższego rzędu: wystarczy dodać im na początku magiczne słówko *wadźra*, uświęcone występowaniem w kilku nazwach Buddy czy raczej bodhisattwy (np. *Wadźrasattwa* „istota z gromem“, *Wadźradhara* „dzierżący grom“, *Wadźrapāni* „mający grom w ręku“¹⁸⁾). Tego zaszczytu dostąpić mogą także bóstwa zoomorficzne: obok *Wadźrajoginī* zatem istnieje i *Wadźrawarāhī* („maciora z gromem“),

¹⁵⁾ Por. takąż nazwę polską pewnej boginki: „Polacy“ 208.

¹⁶⁾ Cf. Moszyński II § 513.

¹⁷⁾ Cf. Moszyński II § 512 & 528.

¹⁸⁾ Że grom (tu pierwotnie atrybut boga Indry) może odgrywać wielką rolę w wierzeniach, nietrudno zrozumieć. Por. też np. choćby proroka Eljasza, który „bezwątpienia jest dziś jeszcze u całego włościaństwa Rosji prawdziwym, rzeczywistym bogiem gromu i błyskawicy oraz dżdżu“ (ibid. 258).

obie — narówni z innymi bóstwami „gromowymi“ — stanowiące taką czy inną postać „wielkiej bogini“, małżonki Siwy.

Wielkie czy małe, każde z tych bóstw-demonów wymaga odpowiedniego kultu w myśl zasady (indyjskiej): „Jaki jaksza, taka ofiara“. O gniew u nich nietrudno i w tedy są straszne, ale wystarczy znać ich imiona mistyczne czy koła, w które należy wpisać zgłoski, aby zdobyć nad nimi władzę. Pierwsi czarnoksiężnicy długo też się pocili (i w takim klimacie jeszcze!) i nie mało namęczyli, zanim zdołali się wkupić w ich łaski postami, umartwieniami, trwaniem w niewygodnych pozycjach przez całe lata lub nawet stulecia, ale ich trud i poświęcenie nie poszły na marne: zdobył ją przez nich wiedzę wraz z przepisami co do korzystania z niej przechowuje tradycja ezoteryczna troskliwie i pieczołowicie. Osobę postronną wtajemniczyć mogą mistrze, guru czy ściślej wadźrācārja „doktorzy gromów“, za pewną zapłatą; ileby ona nie wyniosła, zawsze płacący nabył niesłychanie tanio, niemal za bezcen, łaski, jakimi ci mistrze szafują: długie życie, eliksiry, rajskie dziewice i inne cuda.

Dziś u buddystów „południowych“ demonolatria ma rozmiary dużo skromniejsze, niż u buddystów „północnych“: w mniejszym czy większym stopniu szaleje w Chinach, Japonji, na Korei, ale przedewszystkiem sabat swój święci w Tybecie i Mongolji.

IV.

W czasach nowszych literatura wedyjska pozostała i nadal świętością dla Hindusów, ale świętością dosyć martwą i nawet niebardzo zgłębianą spowodu nieznamomości owego dawnego języka. Z wyjątkiem pewnej ilości rodzin bramińskich, hołdujących i nadal wiernie tradycji uczenia się Wed i uczenia ich, nawet trzy kasty najwyższe z braminami naczele znają ową literaturę naprawdę mało. Większość Hindusów odnosi się do Wed z czcią i używa przy ceremonjach religijnych szeregu formułek wedyjskich, powtarzając je co prawda raczej mechanicznie; w praktycznym życiu religijnem Wedy straciły znaczenie na rzecz literatury późniejszej. Głównem źródłem wierzeń dla Hindusów nowożytnych stały się obie wielkie epopeje oraz teksty (proszę zaczerpnąć oddechu!) treści religijno-mitologiczno-legendarno-moralno-filozoficzno-historyczno-geograficznej czyli t. zw. purāna, — stanowiące nieraz istne silva rerum — jedne i drugie znane najszerszym warstwom ludności dzięki przekładowi na języki nowożytnie i publicznym recytacjom bardów-rapsodów (maṅgaḷgājēn). Jak stwierdzają sami Hindusi, Wedy studjuje badacz starożytności, upaniszady filozof, ale pewną — pośrednią czy bezpośrednią — znajomość puran posiadać musi każdy prawowierny Hinduś, aby móc urządzić swe życie według nich i dopełnić wszystkich obowiązków decydujących o pomyślności materialnej i duchowej. Wierzeń, zawartych w puranach, osobno przedstawiać nie będę z różnych powodów, m. i. dlatego, że nie mam pod ręką żadnego dzieła, któreby mi to umożliwiło. Ponieważ jednak w wielu punktach stykają się purany i wiążą ściśle z obu epopejami, a wierzenia w nich zawarte (o ile naturalnie nas tu obchodzą) już przedstawiłem, uważam, że owe

informacje wystarczą zupełnie dla orientacji ogólnej i zrozumienia tego ostatniego rozdziałku. Dodać jeszcze tylko trzeba, że hinduizm — t. j. ta postać, jaką szcasiem przybrał braminizm, ortodoksyjna wiara Arjów indyjskich — wchłonał niemało z wierzeń demonologicznych dawnych mieszkalców Indyj.

Mieszkańców Indyj nowożytnych, zwłaszcza szczepy leśne i kasty niższe, nęka — jak nękało — niemal bezustanku, przez ciąg całego życia¹⁾ uczucie czy nastrój, któremu by można dać nazwę demonofobji. Wszędzie oni widzą złe duchy najrozmaitszych rodzajów, czyhające na to, by sprowadzić na biednego człowieka chorobę lub nieszczęście. Dochodzi do tego, że np. w Himalajach ludność dzieli na dwie klasy: ludzi i duchy. Kult tych właśnie złych duchów, których rzeczywiście deos fecit timor, wybija się też na plan pierwszy przedewszystkiem w religji klas nieoświeconych, uważających, że wyżsi bogowie — w przeciwieństwie do owych duchów wciąż czynnych — spoczywają na laurach i patrzą obojętnem naogół okiem na cierpienia ludzkie.

Mieszkańcy okolicy Tarai, bagnistego podnóża Himalajów, żyją w takim strachu przed przyczajonymi w drzewach lasu, zwłaszcza w drzewie bawelnianem, bhutami i przed pretami, że z nastaniem ciemności wszyscy — mężczyźni, kobiety, dzieci — chronią się coprędzej do swych chat, zamykając drzwi jak najstaranniej. Na południu kraju wiara w demony jest rozpowszechniona jeszcze więcej niż na północy: kryją się one wszędzie, w koronach palm, w jaskiniach i skałach, w rozpadlinach i jarach, a latają też po powietrzu, wypatrując ofiary jak ptak drapieżny. One to zysłają cholere, ospę, febrę, choroby bydła, nieurodzaj, bezdzietność, pożary i mnóstwo innych nieszczęść. Ta wiara w demony — z którą się wiąże naturalnie i kult ich (demonolatrja), mający na celu ich przebłaganie i udobruchanie — była pierwotnie niezależna od braminizmu, który nawet wiele szczegółów od niej dopiero przejął (jak już wspomniałem). Jak wierzenia ludowe innych krajów, i ta wiara nie jest ujęta w jakieś kanony i nie posiada „świętej literatury“. W oczyma przedewszystkiem rozróżnianie duchów nie-ludzkich i duchów ludzkich.

Duchy nie-ludzkie posiadają ciało materialne, zmieniające się wedle ich woli, lecz podlegające zniszczeniu, i obdarzone są nadludzką mocą; mogą zaś wybierać między złem a dobrem, skłaniają się wyraźnie ku złemu. Całą tę grupę, do której należą znani nam już asurowie (danawowie i dajtjowie), gandharwowie i apsarasy, rakszasy, jatudhany, pisiacze, bhuty, kinnary i kimpurusze, wywodzą niektórzy uczeni od wierzeń preanimistycznych, wynikłego z lęku kultu „potęg“ t. j. dosyć niejasno pojmowanych uosobień okropności nocy, gór, lasów, jaskiń. I w dawnych i w nowożytnych Indjach wyobrażano sobie nieraz Noc jako demonicę, przychodzącą o północy i wzywającą²⁾ pana domu do pójścia za nią do lasu, gdzie go porzuci wśród ciemni lub na szczycie jakiegoś wysokiego drzewa; bardzo niebezpiecznie jest posłuchać jej wezwania. Wiele szczepów indyjskich wierzy, że demony zamieszkują dzikie góry

1) Zastrzeżenia, wypowiedziane przez Moszyńskiego w § 240, dadzą się odnieść do Indyj spewnością w dużo mniejszej mierze.

2) Cf. ibd. 632 (wabienie).

lub ziejące pustką lasy; błaga się je też o napędzenie zwierzyny, a w razie niepowodzenia na polowaniu duchom dostaje się odpowiednia porcja wymysłów za niewdzięczność³⁾. Gdy kto ma ściąć drzewo, pisze na korze zawiadomienie dla demona, uprzedzające go o tym zamiarze. W wielu okolicach wierzą też w duchy wodne, wciągające do wody nieostrożnych podróżnych⁴⁾. Wiara w te wszystkie duchy i demony utrzymuje się i nadal wśród ludu, gdyż podtrzymuje ją tradycyjna znajomość literatury epickiej i zbiorów opowieści (zresztą ob. w.). Do podanych już poprzednio informacji o asurach i t. d. (ob. zwłaszcza rozdział II) wystarczy dodać garść szczegółów. Asurowie to istoty podobne do ludzi o wyglądzie jużto pięknym już też budzącym grozę. Zamieszkują 7 regionów podziemnych, gdzie posiadają wspaniałe pałace, zbudowane przez ich własnego architekta, Maję; wylatują jednak stamtąd często, by podróżować po powietrzu na skrzydlatym rumaku, protoplaście aeroplanow. W podziemiach mieszkają i nagowie, pół ludzie a pół węże, podlegający królewskiej władzy węża Sieszy, na którym spoczywa świat, niby na drugim Atlasie. Zdaniem pewnych uczonych w wyobrażeniach o asurach i o nagach przechowały się reminiscencje o ludach obcych, mian. o Grekach i Scytach; pewna sekta hinduska zaś twierdzi, że, skoro mieszkają oni pod ziemią, to są to oczywiście antypody czyli — Amerykanie. Ponadto można dodać o widjadharach, że dzięki swej cudownej mocy przelatują powietrzem i mogą przybierać dowolne kształty, lecz zazwyczaj postacią przypominają człowieka, obcują też z ludźmi często, a żyją we własnych miastach w górach północy.

Obawa przed epidemjami zrodziła wielką ilość bóstw-demonów chorób, płci męskiej i żeńskiej. Im to przypisują wybuch febry, cholery i t. p. i starają się je przebłagać i dobrze usposobić darami i oddawaniem czci. Do rzędu tych bóstw należy np. w Bengalu Dźwaraharīśwara, zsyłający i powstrzymujący malarję, Ghentu, zsyłający i powstrzymujący świerzb, Ghantākarna, mający pod swą władzą choroby skórne. Przedewszystkiem jednak należą tu boginie, których poczet jest wcale pokaźny. Nie jest wykluczone, że ten kult mocy żeńskich, zwanych często „matki“ (m ā t ā), jest związany z matrjarchatem, lecz takie wy tłumaczenie nie jest konieczne, skoro — jak wiadomo — kobiety uchodzą u niejednego ludu za istoty tajemnicze o siłach nadnaturalnych⁵⁾ (czarownice są liczniejsze i pospolitsze od czarowniców). Na północnym zachodzie oddają cześć boginiom cholery Hatthi i Marimai, dalej bogini wymiotów Hulka Devī; w Bengalu bogini cholery nazywa się Ola Bibi, w Bardwan — Didi Thakrun, i t. d. W pewnych częściach Indyj — jak w Bengalu — wierzą w „7 matek“⁶⁾, nawiedzających ludzi chorobami w różnych okresach wieku; boginie te tworzą orszak Durgi, małżonki Siwy, i uchodzą czasem nawet za jej postaci, a ich imiona zmieniają się też (jak imiona np. cholery) zależnie od okolicy. W Bengalu więc np. dzieci do lat 7 napastuje Phul Mātā i Pānsāhi Mātā, od lat 7

³⁾ Cf. ibd. § 203 (& uw. 1), pp. 234, 242.

⁴⁾ Cf. ibd. § 559.

⁵⁾ Cf. ibd. § 211 (kobiety uchodzą powszechnie za bardziej dostępne złu czy bardziej „nieczyste“) & p. 652.

⁶⁾ Cf. ibd. § 513.

do 15 — Bādi Mātā, niezależnie od wieku Gulsulā Mātā, a szczególnie groźne choroby zsyłają Malhāl i Kankar Mātā. Najpotężniejszą z tych matek jest jednak bogini ospy, Śitalā t. j. „Chłodna“, nazwana tak eufemistycznie ⁷⁾ (choroba ta połączona jest z wysoką gorączką), a wyobrażana jako naga kobieta o przerażającym wyglądzie, trzymająca w ręce różgę i jadącą na osle. Pochodzi ona prawdopodobnie z repertuaru tubylczego, gdyż po pierwsze w Wedach niema o niej mowy, dopiero w puranach, a po drugie związane z jej kultem praktyki należą nie do braminów, lecz do członków pewnej niskiej kasty, t. zw. dōm. Czczą ją pod postacią czerwonego kamienia-fetysza, któremu pomalowano oblicze na podobieństwo ludzkiej twarzy, a święto jej obchodzą corocznie, przy czem udział biorą zwykle tylko kobiety i dzieci, lecz w czasie epidemji kult bogini zwiększa swój zasięg znacznie i składa się jej większe ofiary, dawniej i z ludzi. Na południu Indyj miejsce Śitali zajmuje straszna „matka“ Māri (lub Māriyaman), o ciele czerwonym jak ogień, z koroną roziskrzoną od płomieni, dzierżąca jako atrybuty trójząb, miecz i bęben, otoczona węzami. Z innych „matek“ trzeba wspomnieć jeszcze o wymienionej już Durdze. Groźna ta małżonka Siwy, przy której czasem chyba i jemu nieswojo, słynie z pogromu demonów, wciela się w corazto nowe postaci dla nagradzania dobrych a karania złych i lubuje w krwawych ofiarach; zdaje się, że z biegiem czasu w bogini tej, znanej dość dobrze już obu epopejom, lecz naprawdę wielką rolę odgrywającej dopiero w puranach, spłynął szereg bóstw żeńskich, czczonych w różnych stronach kraju, co zaznacza poczęści i bogata różnorodność jej imion.

Drugą kategorię tworzą duchy ludzi zmarłych, które z różnych powodów żywią uczucia wrogie dla żyjących i wyrządzają im — czy z własnej woli czy też za sprawą czarowników — szkody bezliku, dopóki się ich nie odpędzi lub nie przebłaga. Na południu Indyj oznaczają je trzema nazwami: bhūta, preta, piśācā, zależnie od rodzaju ducha, przyczem jednak bhūta oznaczać może także wszystkie trzy rodzaje. Istoty te, zawsze złośliwe, powstały i powstają z dusz ludzi zmarłych przedwcześnie lub śmiercią gwałtowną ⁸⁾, ułomnych, chorych umysłowo i idjotów ⁹⁾, dalej nawiedzonych niezwykle chorobami, pijaków, rozpustników i bezbożników ¹⁰⁾, wogóle zatem ludzi, którzy nie byli całkiem normalni. Bhūta w ściślejszem znaczeniu to duchy ludzi, którzy zeszli ze świata śmiercią gwałtowną lub samobójczą, wskutek wypadku lub naskutek wyroku; dalej duchy bandytów, znanych złoczyńców ¹⁰⁾ i okrutników (śmierć takiego osobnika wzbudza więc lęk w całej okolicy, gdyż wiadomo odrazu, że pojawi się nowy bhūta, niemniej srogi i złośliwy niż był za życia na ziemi). Te duchy ludzie wyobrażają sobie jako istoty małe ¹¹⁾ a tęgie, czerwone, pokryte ozdobami, z twarzami przejmującemi grozą, z zębami lwa, z warkoczami wokół głowy; mieszkać mają — jak wiele innych duchów — w wielkich drzewach, pustych domach, starych studniach, a przybierać często postać

⁷⁾ Cf. ibd. § 131.

⁸⁾ Cf. ibd. § 553.

⁹⁾ Cf. — z drugiej strony — ibd. § 142.

¹⁰⁾ Cf. ibd. 680.

¹¹⁾ Cf. ibd. § 498.

zwierzęcia, np. wołu lub kozy¹²⁾). Kto się odważy spać pod ich drzewem, ściąć zeń gałąź lub też potrącić ducha na drodze, ten zachoruje lub dozna nieszczęścia. *Preta* to duchy dzieci, zmarłych w wieku kilku lat lub takich, co przyszły na świat ułomne albo potworkowate¹³⁾; niedolę takich dzieci przypisują nienależytemu dokonaniu pewnych ceremonij, obowiązujących w tych 10 dniach, podczas których — wedle wierzeń ludu — członki płodu kształtują się w łonie matki (stąd i duchy tych dzieci mają postać niekształtną). Wreszcie ostatni rodzaj duchów *bhūta*, t. j. *piśāca*, to duchy ludzi o ujemnych cechach duchowych: warjatów, nałogowych pijaków, gwałtowników, zdrajców.

Bhuty żywią się nieczystościami, popijając jakąkolwiek wodą. Nie mogą siedzieć na ziemi; dlatego przy poświęconych im kapliczkach umieszcza się kołek, cegłę lub kij bambusowy. Mówią własnym językiem czy raczej żargonem o artykulacji nosowej¹⁴⁾. Za dnia są naogół bezradne, wychodzą nocą; jednak i po południe, kiedy sobie gotują strawę, i wieczór są porami niebezpiecznymi, zwłaszcza dla kobiet bez opieki¹⁵⁾ (podobne wierzenia odnajdujemy w europejskim świecie klasycznym). Wedle wierzeń, panujących w Gudżaracie, bhuty i prety mogą wejść w zmarłego lub nawet żywego i mówić jego ustami, na żywego zaś sprowadzić chorobę; czasem są niewidzialne i mówią tylko szeptem, ale mogą także przybrać postać, jaką posiadały za życia, albo postać zwierzęcą¹⁶⁾; mogą się wziąć za łeb z człowiekiem lub porwać go i zanieść na jakieś niesamowite miejsce; mogą zapłodnić kobietę¹⁷⁾. Pod drzewem, zamieszkanem przez bhutę, układają stos kamieni, który każdy przechodzący powiększa o jeden; jeśli niema kamieni pod ręką, wiesza się na owem drzewie łachmany.

Do najniebezpieczniejszych bhutów należą duchy ludzi zamordowanych, duchy ludzi, których pragnienia się na tym świecie nie spełniły, i duchy cudzoziemców, którzy wzbudzali postrach.

Duchy zamordowanych uchodzą za mściwe wśród wielu ludów¹⁸⁾. Elmakaltai, matka siedmiu synów, pochowana jako ofiara pod murami fortu Kolhapur (w prezydencji bombajskiej), sprawia, że zapasy pożywienia się zmniejszają, z mleka nie można wyrobić masła, a bydło choruje. W Indjach północnych do bóstw lokalnych, otaczanych ogólną czcią, należą duchy osób, zwłaszcza braminów, które zginęły śmiercią tragiczną, dalej handytów¹⁸⁾ i ludzi zabitych przez tygrysa czy inne dzikie zwierzę. Szczególnie potężny i złośliwy ma być duch zamordowanego bramina czyli t. zw. *brahmārākṣasa* lub *brahmaḍaitja* (vulgo *brahm*); ten rodzaj duchów, przedstawiany czasem pod postacią kadłuba (bez głowy) i z oczyma na piersiach¹⁹⁾, mieszka w wielkich drzewach, rosnących nad rzeką, lub na pustkowiu, a prze-

¹²⁾ Cf. ibd. 562 (& uw. 1).

¹³⁾ Cf. ibd. § 554.

¹⁴⁾ Cf. ibd. 646 (§ 527).

¹⁵⁾ Cf. ibd. § 523.

¹⁶⁾ Cf. ibd. 562, 628.

¹⁷⁾ Cf. ibd. § 523.

¹⁸⁾ Cf. ibd. 680.

¹⁹⁾ Cf. ponieważ ibd. 616 (oko na plecach).

chodzących tamtędy wita kamieniami²⁰⁾ i wodzi ich po bezdrożach w ciemności nocnej. Biada nieszczęsnemu, który się narazi takiemu duchowi bramina — np. ścięciem drzewa, stanowiącego jego mieszkanie — albo też winien jest (nie daj Boże!) choćby w znikomej części śmierci owego bramina: uratować go może tylko obranie owego ducha na bóstwo rodzinne i regularne oddawanie mu czci. Na Dekanie duch zamordowanego żonatego bramina, zw. *brāhmaśamaṇḍh*, straszy w pustych domach, na miejscach palenia zwłok, brzegach rzek, lecz rzadko napada ludzi; jeśli jednak już na kogo zagnie parol, niełatwo się go pozbyć. Wiara w niesamowitą potęgę tych duchów braminów jest tak rozpowszechniona i silna, że niejednokrotnie podobno bramini popełniali samobójstwo w nadziei, iż będą mogli wyrządzać niemałe szkody swym wrogom. Bardzo uprzykrzone mogą się stać duchy ludzi ściętych: niełatwo sobie z nimi poradzić, gdyż nie mają uszu i nie mogą słyszeć zaklęć, jakimi się je raczy. Naszczęście — jak już wiemy — zaklęcia nie są jedynym sposobem walki z duchami; bronią przed nimi także amulety, a pozatem można je udobruchać ofiarowaniem kwiatów, orzechów, betelu, ryżu i t. p. oraz urządzaniem osobnych świąt ku ich czci. Duchy osób zamordowanych przez tygrysa straszą w postaci tygrysa z twarzą ludzką czyli jako „tygryso-łaki“ (czy — jakby wołał powiedzieć Brückner lub Moszyński²¹⁾ — „tygrysołki“); w Indjach bowiem wilkołak występuje w takiej właśnie postaci — podobnie jak i w innych krajach wilka w tym wypadku zastępuje zwierz krajowy szczególnie groźny.

Osoby, które odeszły stąd z niezaspokojenemi pragnieniami, rekrutują się przedewszystkiem spośród nieszczęśliwych wdów²²⁾ i nieszczęśliwych wdowców²²⁾ oraz kobiet bezdzietnych²²⁾, a nadto nieszczęśliwych dzieci²²⁾ i kobiet niezamężnych²³⁾.

Z duchów kobiet największym strachem przejmuje t. zw. *czurel* (lub *czudel*) t. j. duch kobiety, zmarłej wczasie ciąży, w dniu porodu lub w okresie nieczystości rytualnej, wywołanej położeniem. W Pendżabie wyobrażają sobie takiego ducha pod postacią ładnej kobiety ze stopami zwróconemi ku tyłowi²⁴⁾; groźna jest ona zwłaszcza dla członków swej własnej rodziny. Gdzieindziej *czurel* ma nie tylko stopy wykręcone, ale i garb, oraz okazała dziurę w brzuchu. Na Dekanie duch kobiety, której małżeństwo nie przyniosło szczęścia, t. zw. *dżakhin* (ze staroindoar. *jakṣinī*, fem. do *jakṣa*), nawiedza kuchnię, nie daje spokoju swej następczyni (t. j. drugiej żonie), zabiera dzieci własne od *macochy* lub kradnie małe dzieci, lecz zwraca je po jakimś czasie. Wogóle duch męża czy żony, ale zwłaszcza żony, jest bardzo niebezpieczny dla swych następców czy następczyń; to też tłumaczy poczęści, dlaczego kasty wyższe sprzeciwiają się powtórnemu zamążpójściu wdów, oraz pozwala zrozumieć zwyczaj dokonywania powtarzanej ceremonii ślubnej w nocy (ma to utrudnić zauważenie jej przez mściwego ducha). W Ba-

20) Cf. ibd. § 514.

21) Cf. ibd. § 444 seq.

22) Cf. ibd. 680.

23) Cf. item „Rusini“ 131 („luzony“).

24) Cf. ibd. § 509.

rodzie talizmanem drugiej żony, mającym ją uchronić przed napaściami ze strony zmarłej poprzedniczki, jest pewna ozdoba (ś o k j a p a g l u), przedstawiająca ślad stopy owej poprzedniczki. W Madrasie kobieta, zmarła przedwcześnie, zwłaszcza śmiercią samobójczą lub wskutek wypadku, zamienia się w djablicę, zwaną eufemistycznie m o h a n i „czarująca“, i w tej postaci żyje dalej, dopóki nie osiągnie przeciętnego wieku. Duch kobiety zmarłej podczas ciąży lub porodu, t. zw. h a d a l (lub h e d a l i), wygląda okazale sprzodu, lecz niczem szkieleł stylu²⁵⁾; mieszka w studniach, drzewach, ciemnych kątach domu, niepokoi kobiety, a z mężczyznami żyje czasem, przybrawszy piękną postać, — aż do chwili zdemaskowania. Trupy kobiet zmarłych w czasie ciąży lub podczas porodu palą często, aby uniemożliwić czarownikom wykopanie ich i używanie niewydanego na świat płodu lub kości matki do celów czarnej magii; albo też naprzód rozcinają kobiecie wnętrzności i wyjmują płód, a potem palą oba ciała po dwu stronach rzeki, ponieważ matka może szkodzić tylko, jeżeli jest połączona z dzieckiem, a duchy przez wodę przejść nie zdołają.

Wedle wierzeń mieszkańców Himalajów duchy dzieci, które nie znalazły szczęścia, t. zw. t o l a lub — jeśli straszą na cmentarzu — m a s a n, skazane na trzymanie się zdala od innych duchów, zamieszkują miejsca dzikie i opuszczone; przybierają czasem postać niedźwiedzia lub innych zwierząt, czasem zaś błędnych ogników²⁶⁾. Naogół są nieszkodliwe — choć duchy dzieci, które zmarły jeszcze niezaślubione, lubią prześladować młodsze rodzeństwo i trzeba je przebłagać ofiarami lub unieszkodliwić spomocą czarów — a ten ich stan jest tylko czasowy, gdyż prędzej czy później ustępuje innemu.

Pokrewną grupę stanowią duchy osób, które zmarły nie zawarłszy związku małżeńskiego. W Indjach południowych duchom takim, zwanym w i r i k a (od sanskryckiego w i r a „bohaterski; wybitny“), oddają cześć w specjalnie dla nich zbudowanych świątynkach; składają przytem w ofierze ryż, szaty i t. p. Jeśli zaniedbać tego, ukaza się one we śnie, grożąc zemstą, a żartować z nimi nie można, gdyż nietylko straszą marami i widziadłami sennemi, ale zsyłają zarazę na ludzi i owce. Na Dekanie duch młodzieńca, który zmarł nieożeniony, nie pozostawiając krewnych, czyli t. zw. d Ź h o t i n g, zamieszkuje drzewa, ruiny, miejsce grzebania zwłok, i płała bardzo niemiłe figle: zabiera pieniądze listonoszowi, gdy tylko odłoży torbę, lub wabi podróżnego nad staw, by go utopić. Taki zmarły może się nawet doczekać ubóstwienia. Dowodem tego kult t. zw. d u l h a d e o czyli „oblubieńca-boga“ (t. j. ubóstwionego oblubieńca), który powstał, zdaje się, w Prowincjach Centralnych: pewien oblubieniec, jadąc do oblubienicy, zginął pod pazurami tygrysa i odtąd przy ceremonii ślubnej składają w ofierze jego duchowi miniaturowe ubranie, trzewiki i wieniec ślubny oraz huśtaweczkę dziecinną.

Wreszcie postrachem dla żywych są duchy cudzoziemców, którzy wryli się im głęboko w pamięć walecznością, okrucieństwem lub innemi wybitnemi cechami. Ducha kpt. Pole'a, zabitego w Trawankorze w r. 1809, starają się dobrze usposobić ofiarowaniem wódki i cygar.

²⁵⁾ Cf. ibd. § 504.

²⁶⁾ Cf. „Polacy“ 208 seq.

Podobnie grób pewnego oficera angielskiego w dystrykcie Aligarh i grób innego oficera w Rawalpindi (jedno i drugie na płn. zachodzie) są przedmiotem czci dla Hindusów. Tego rodzaju wypadki zjednywania sobie duchów europejczyków (i europejek) nie należą do rzadkości w różnych częściach Indyj. Czasem takie duchy uchodzą za dobroczynne, np. duch gen. Raymonda, zmarłego w Hajderabadzie w r. 1798, lub płk. Wallace'a, zmarłego na Dekanie w r. 1809; w dwu okolicach Prowincyj Centralnych zaś lud oddaje cześć grobom dam angielskich, składając ofiarę z orzechów kokosowych w nadziei podniesienia urodzajności swych pól.

W mieście Saharanpur (na płn. zachodzie) muzułmanin Allah Bachsz, który zeszedł ze świata w stanie nieczystości, stał się niebezpiecznym demonem; cześć mu oddają członkowie niższych kast. Takie duchy, zwane (z arabskiego) *nādżis* „nieczysty“ lub eufemistycznie *m a m d ū h* „chwalony, sławiony“, noszą szaty mahometańskie, w rękach trzymają gałęzie, a włosy mają zjeżone. Groźnym duchem stać się może nawet święty (*pīr*) muzułmański, mian. dla ludzi, którzy nieopatrznie siądą na jego grobie, spluną nań lub w inny sposób ściągną na siebie gniew świętego. Wogóle ze świętymi — czy indyjskimi czy mahometańskimi — lepiej nie zadzierać. Nawiasem mówiąc, i muzułmanie indyjscy wierzą w złośliwość duchów osób, które za życia były niedobre. Duch słynnego z okrucieństwa cesarza Mohammeda bin Togluka, który panował w Delhi w połowie w. XIV, chodzilby po ziemi i straszył i szkodził do tej pory, gdyby jego pobożny następca, Firozszach, nie był wynagrodził wszystkim pokrzywdzonym przez nieboszczyka poniesionych szkód, a otrzymanych od nich pokwitowań nie złożył w szkatułce obok trumny okrutnika, aby mógł się nimi wykazać w dniu sądu ostatecznego.

Duch zmarłego niezawsze straszy czy szkodzi. Nie będzie niepokoił ni napastował żyjących, jeśli tylko dostanie się do przybytku „ojców“ czyli przodków, odpowiadającego mniej więcej naszemu niebu. By się jednak tam dostał (po przejściu koniecznych etapów), rodzina jego musi dokonać przepisanych ceremonij pogrzebowych w należyty sposób; w przeciwnym razie duch się błąka, straszy i szkodzi — i trzeba wznosić kopce, na których się składa drobne dary, mleko i wodę z Gangesu dla prześlągnięcia ducha. Duch rodzinny, wobec którego dopełniono owych obowiązków i o którego potrzebach pośmiertnych rodzina pamięta, jest więc zreguły dobrotliwy, życzliwy. Złośliwy jest zazwyczaj tylko duch obcy. Na Dekanie rozróżniają przyjazne duchy „domowe“, zlewające się naogół z bóstwem rodzinnem, i złe duchy „zewnętrzne“, przebywające na każdym polu, których jednak się niezbyt obawiają, gdyż poskramiają je potężniejsze od nich duchy czy raczej bóstwa opiekuńcze (ob. niżej). Duch zmarłego (a z nim i pozostali przy życiu) osiąga spokój niejako automatycznie po upływie pewnego czasu, zazwyczaj po wygaśnięciu o nim pamięci wśród ludzi. Na Dekanie życie i działalność bhuty obejmuje okres czterech pokoleń, lecz w nawiedzanych przezeń miejscach straszy tylko przez dwa pokolenia. Pamięć o zmarłym trwa też zazwyczaj — chyba że zajdą jakieś szczególne okoliczności — niedłużej niż dwa pokolenia, a w Birmie górnej uważają nawet, że wystarczy oddawać cześć tylko duchom ojca i matki.

Jeżeli nie dopełniono ceremonij pogrzebowych spowodu braku zwłok — np. wrazie zgonu na obczyźnie lub też wskutek niemożności odnalezienia ciała — i duch straszy czy nawet szkodzi, krewni dokonują ceremonij in effigie. U prawowiernych Hindusów wygląda to nieraz tak: nad gałęźmi świętego drzewa *Butea Frondosa*, przedstawiającami zwłoki — przyczem głowę symbolizuje orzech kokosowy, oczy perły lub w braku ich muszelki *kauri*, ciało zaś utarte na papkę owoce strączkowe, a naskórek skóra zwierzęca — kapłan wypowiada formułki magiczne, *mantra*, mające tchnąć życie w ten symbol; skoro umieszczona obok takich „zwłok“ lampa, symbolizująca życie, zgaśnie, odprawia się zwykle ceremonje pogrzebowe. U assamskiego szczepu Garo wystarcza w takich wypadkach kupić pewną ilość muszelek *kauri* i złożyć je w garnku — niby jako kości zmarłego.

Ale nie można być zanadto pewnym, czy nawet duch osoby, którą się pochowa lub spali naprawdę, nie zechce przypadkiem powrócić do domu. Zapobiec temu mają też rozmaite środki bezpieczeństwa. Na południu Indyj, wśród szczepów madraskich, panuje obyczaj, że do chowanego nieboszczyka przyjaciele wystosowują dość długą przemowę, zaczynającą się słowami: „Żyłś z nami — teraz nas opuściłeś. Nie niepokój ludzi!“, a kończącą wezwaniem przodków: „O przodkowie, bądźcie świadkami!“. U szczepów birmijskich zaś w chwili wynoszenia zwłok z domu osoba w pierwszym rzędzie dotknięta żałobą wylewa na nie wodę, mówiąc: „Jak rzeka rozdziela kraje, tak woda teraz wylana niech rozdzieli nas!“. Inni, nie dowierzając może wezwaniu czy zaklęciu, używają podstępu, aby duch nie mógł odnaleźć drogi do domu²⁷⁾. Wynoszą więc np. ciało w ten sposób, że głowa się znajduje styłu, a nogi sprzodu, albo wynoszą je małym bocznym wejściem, którego zwykle nie używano, albo nawet przez specjalnie wybity w ścianie otwór. To znów każe się niosącym zwłoki zamienić się w drodze do grobu i obrócić je w kierunku przeciwnym. Żałobnicy zaś, opuszczając miejsce wiecznego spoczynku, nie powinni się oglądać, aby im się złe nie udzieliło przez wzrok. Również zgolenie włosów jest nienajgorszym środkiem²⁷⁾ ochronnym, gdyż zmienia wygląd żałobnika tak, że może zwieść ducha (według innych wierzeń coprawda środek ten jest skuteczny dlatego, że odbiera duchowi możność ukrycia się we włosach żałobnika). Wyprowadzić ducha w pole ma także przybranie przez żałobników imienia zmarłego dziadka, gdyż imię — jak wiadomo — jest identyczne z osobą (ze zmianą imienia zatem zmienia się i osoba); naodwrot imiona zmarłych stają się tabu na przeciąg jednego pokolenia, co ma zapobiec przywołaniu ich duchów²⁸⁾.

Wymyślono środki obronne czy ochronne jeszcze innego rodzaju. Pewne szczepy wiążą razem wielkie palce rąk³²⁾ i nóg nieboszczyka, aby uniemożliwić duchowi chodzenie, albo zawiązują ciało w worku bawełnianym. Gdzieindziej rzucają kamyki na stos, aby odstraszyć ducha, albo wznoszą poprostu barykadę z ciernistych²⁹⁾ krzaków pomiędzy grobem a domem. Kasty niższe znów często chowają nieboszczyka głową nadół

²⁷⁾ Cf. Moszyński II § 212.

²⁸⁾ Cf. ibd. § 131 (nazywanie jakiegokolwiek zjawiska po imieniu może wywołać jego pojawienie się).

²⁹⁾ Cf. ibd. 307 (& § 156).

i przywalają grób cierniami ²⁹⁾ i kamieniami, aby duch nie mógł się dostać stamtąd.

Przed duchami szczególnie groźnemi trzeba się naturalnie bronić szczególnie troskliwie — w myśl zasady „Aux grands maux les grands remèdes“. Zatem zwłoki t. zw. *c z u r e l* (ob. w.) rozcina się i wyjmując płód, albo straszy się ją ogniem ³⁰⁾, ziemią i wodą ³¹⁾, albo też wbija się jej w palce specjalnie sporządzone niewielkie gwoździe ³²⁾ o okrągłej główce, a kciuki skruwa żelaznemi pierścieniami ³³⁾. U szczepu Oraonów w Prowincjach Centralnych wynoszą taką nieboszczkę daleko, łamią jej nogi powyżej kostek ³²⁾, wykręcają stopy piętą ku przodowi i wbijają w nie długie ciernie ³²⁾, potem grzebią zwłoki głęboko twarzą nadół ³³⁾, a obok składają kości osła, wypowiadając przekleństwo: „Jeśli wrócisz do domu, obys się zamieniła w osła!“ — dla wszelkiej pewności zaś w drodze powrotnej sypią jeszcze nasiona gorczycy ze słowami: „Gdy będziesz próbowała wrócić do domu, wybierzaj je wszystkie!“³⁴⁾. Z takich środków zaradczych wypracowano pod kierunkiem braminów osobny rytuał pogrzebowy dla kobiet, które zemrą podczas perjodu, po szóstym miesiącu ciąży lub wciągu 10 dni po porodzie ³⁵⁾.

Dolę osób, które opuściły ten świat przed zawarciem związku małżeńskiego, starają się w niektórych okolicach Indyj — jak w okręgu madraskim i u niektórych szczepów birmijskich — złagodzić odprawieniem ceremonji ślubnej bodaj po ich śmierci. I tak u Todów wybierają dziewczynę dla zmarłego chłopca, jej ojciec nakrywa jej głowę płaszczem, a ona wkłada strawę do kieszeni płaszcza zmarłego. Inne szczepy łączą ślubem zmarłego kawalera nie z dziewczyną, lecz z drzewem *ark*a (*Calotropis Gigantea*). U bramińskiego szczepu malabarskiego Nambutiri zmarłą pannę przystraja się w naszyjnik ślubny.

Obroną i ucieczką przed demonami mogą być też — szczególnie na południu Indyj — lokalne bóstwa wiejskie czyli *grāmadewatā*, albo też sami wodzowie armji złych duchów ³⁶⁾, jeśli się człowiekowi uda ich sobie zjednać tak, by ukrócić wybryki swych wojaków *Grāmadewatā* to naogół duchy nie-ludzkie, choć niekiedy przyjmują w swe szeregi i duchy ludzkie. Identyfikują je często z matką-ziemią albo też z armją „matek“ (*mātā*), których kult kwitnie na zachodzie Indyj (ob. w.). Taką *grāmadewatā*, czczoną przez niższe kasty na Dekanie, jest np. Czandkī, żyjąca na żuławach i napastująca dzieci; by się wkupić w jej łaski, sporządzają jej podobiznę z gliny, wziętej z brzegów rzeki, i składają przed tą podobizną ofiary, a wkońcu rzucają ją do wody. Inne takie bóstwa lubią obierać sobie za mieszkanie kamienie pod drzewami świętymi lub wcielać się w kamienie graniczne. Zazwyczaj *grāmadewatā* opiekuje się jedną wsią czy też jakimś ściśle ograniczonem terytorjum, czasem jednak zasięg jej działania staje się większy,

³⁰⁾ Cf. ibd. § 244.

³¹⁾ Cf. ibd. 278.

³²⁾ Cf. ibd. 663 seq.

³³⁾ Cf. item § 252.

³⁴⁾ Cf. ibd. 331 uw. 3.

³⁵⁾ Cf. „40 dni, licząc od daty urodzin“ (ibd. 316).

³⁶⁾ Cf. ibd. 632 (niektóre demony ochraniają lud przed chorobami).

a kult jej zatacza też coraz szersze kręgi i może nawet dojść do uznania takiego bóstwa pierwotnie lokalnego za bóstwo wyższego rzędu lub za jedną z postaci np. boga Wisznu.

Z wodzów wojsk demonów najważniejszy jest żyjący na południu Ajjanar, „czcigodny ojciec“. Siedząc na koniu lub słoni, objeżdża kraj z mieczem w ręku, by przepędzić złe duchy; ktokolwiek spotka jego i jego hufiec, ginie namiejscu. Na uwagę zasługuje nadto demon opiekuńczy w ełāla, który występuje często i jako upiór czy djabeł, siedzący w trupie. Ma on postać ludzką, lecz z rękami i nogami zwróconymi wstecz, oczyma czerwona-wozielonemi³⁷⁾, a włosami zjeżonemi; w prawej ręce trzyma laskę czy kij, w lewej muszlę; podczas patrołowania ubrany jest na zielono (zatem niemal jak leśniczy), a siedzi w lektyce lub na koniu, jadąc na czele swego orszaku, który trzyma zapalone pochodnie i pokrzykuje. W roli opiekuna wiosek zamieszkuje nieraz duży kamień, pomalowany na czerwono, którego wierzchołek wyrzeźbiono w kształcie głowy ludzkiej, lecz zazwyczaj przebywa wraz ze swą świtą, zajmując starożytniejsze pomieszczenie: świtę jego goszczą przedhistoryczne słupy kamienne, tworzące koło, a jego samego kamień, znajdujący się w środku tego koła. W Indjach północnych, gdzie wiara w demony jest nieco słabsza, dla obrony przed nimi instaluje się lokalne bóstwa wiejskie, zwłaszcza znaną z Ramajany i ogromnie popularną boską małpę Hanumanta. W Himalajach demony pod wodzą Bholanātha jeżdżą na koniach lub w lektykach, lecz podróżują i piechotą.

Osobny rozdziałek wypada poświęcić opętaniu przez demony. Jak zauważył już Tylor, wiara w opętanie jest ogromnie wygodna i owocna dla filozofującego dzikusa i barbarzyńcy: z jednej strony wyjaśnia zjawiska chorobliwego podniecenia i obłędu³⁸⁾ (zwłaszcza połączonego z nienormalną mową), przyczem wyjaśnienie to bardzo elastycznie da się rozciągnąć na wszystkie niemal choroby, z drugiej zaś strony pozwala dzikiemu pozbyć się szkodliwego ducha przez umieszczenie go w jakimś obcym ciele³⁹⁾ albo ulokować ducha użytecznego w ciele zwierzęcia czy w kamieniu czy w innym przedmiocie. Ilustracji obu tych możliwości dostarczają i wierzenia indyjskie.

Różne nienormalne stany umysłowe i nerwowe uchodzą w Indjach za skutki opętania³⁸⁾. Wiedzą tam też, że są podłoża, na których demon szczególnie łatwo może się zagnieździć. Do osobników szczególnie podatnych pod tym względem zaliczają np. impotentów, rozpustników, świeżo owdowiałych, synów i braci nierządnic, nygusów, ludzi wiecznie rozmyślających nad rzeczami niedającymi się zgłębić⁴⁰⁾, żarłoków i głodomorów. Spośród płci drugiej zaś zaliczają tu m. i. dziewczęta i młode kobiety, które dopiero co dojrzały, młode wdowy, nyguski, nierządnice, dalej przemysłiwające wiecznie nad rzeczami niedającymi się zgłębić (tę pozycję dodano chyba głównie dla paralelizmu?), żarłoczne lub jedzące nieregularnie i wszystkie chorowite. Kobiety wogóle jednak narażone są na to niebezpieczeństwo podczas słabości miesięcznej, w stanie brzemien-

³⁷⁾ Cf. ibd. 614 seq. (oczy zielone i czerwone).

³⁸⁾ Cf. § 141 & p. 632 (§ 515).

³⁹⁾ Cf. e. g. ibd. 192 (§ 141).

⁴⁰⁾ Cf. poniekąd „forsowne rozmyślanie o czemś gnębiącym“ (ibd. § 141).

nym i podczas połogu ⁴¹⁾; mężczyźni zaś, kobiety i dzieci — gdy wystrojeni udają się do parków (mądrzej głowie...) lub wpobliże studni. Mężczyźni rozumni a wykształceni oraz kobiety mądre a zdrowe są bezpieczniejsze przed demonami niż inni i inne.

Ludźmi nienormalnymi umysłowo czy nerwowo, zwłaszcza kobietami, trzeba się zaopiekować. W Pendżabie np. kobieta po porodzie, narażona szczególnie na napaści duchów, winna nosić żelazny pierścień ⁴²⁾, sporządzony o ile możliwości ze starej podkowy końskiej, i utrzymywać płonący ogień. Podobnie składają ofiary demonom przy ceremoniach, odprawianych z okazji dojścia dziewcząt do wieku dojrzałego, a także w rozmaitych innych przełomowych chwilach życia ludzkiego ⁴³⁾: podczas wesela lub żałoby pogrzebowej (nadto oblubieniec i oblubienica, żałobnicy i niosący ciało bronią się amuletami).

Z opętańca djabła wypędzają prośbą lub groźbą. Niekiedy starają się demona udobruchać i wywabić ofiarowaniem jedzenia. W Himalajach np. potrzęsają strawą wokół głowy opętańca i porzucają tę strawę nocą na drodze; kto się złakomi i jej dotknie, ściągnie sobie na kark i demona. W Koczynie (Cochin), na wybrzeżu pld.-zachodnim, jeśli brzemiennej kobiecie śni się, że psy, koty ⁴⁴⁾ lub dzikie zwierzęta na nią napadają, oznacza to — wedle wierzeń tamtejszych, odbiegających przypuszczalnie dość znacznie od wykładu sennika egipskiego — iż opętał ją demon. Wzywają zatem egzorcystę, a ten maluje na ziemi szkaradną figurę, mającą przedstawiać owego demona, śpiewa, bije w bęben ⁴⁵⁾, mruczy zaklęcia, pali kadzidło ⁴⁶⁾ i wymachuje wokół głowy opętańca strawą, przeznaczoną na ofiarę dla demona; po otrzymaniu jej ów demon się wynosi. Często jednak — zwłaszcza w wypadkach ataków historycznych — demonowi dobierają się dotkliwiej do skóry, coprawda poprzez skórę pacjenta (tak, że od biedy ów demon mógłby sobie pomyśleć: „Ja za tobą jak za murem“): biją ⁴⁷⁾ dopóty, dopóki demon — ustami swej ofiary, o której wyjątkowo niesposób twierdzić, że jest „tertius gaudens“ — nie obieca, że się wyniesie. Na Dekanie egzorcysta, pragnąc wypłoszyć demona z opętańca, stawia daną osobę przed bożkiem, ujmując ją za czub głowy i biczuje a wymyśla tak długo, aż bhuta oświadczy, jaką ofiarą się zadowoli. O podobnym stanie rzeczy u szczepu Szanarów (Shanara) w okręgu Tiniweli (Tinnevely) na południu Indyj w drugiej połowie ub. w. donosi zasłużony misjonarz, biskup anglikański Caldwell: „Jeśliby djabeł okazał się uparty i wzdragał się pójść sobie, choćby niewiedzieć jak mądrze czarowali, można zazwyczaj przyspieszyć jego rejteradę energicznym obrabianiem pleców osoby opętańcy pantoflem lub szczotką, przyczem operator stara się jednocześnie posługiwać najgminniejszymi wyrażeniami, na jakie go stać“. Trzeba jednak zaznaczyć, że taka końska kuracja nieraz poważnie nadszarpywała zdrowie pacjentów,

⁴¹⁾ Cf. ibd. 275, 302 (§ 237), 316 (§ 249).

⁴²⁾ Cf. ibd. § 252.

⁴³⁾ Cf. ibd. 306 (§ 240).

⁴⁴⁾ Cf. ibd. 562 (psy, koty etc. jako wcielenia złego ducha).

⁴⁵⁾ Cf. ibd. § 209.

⁴⁶⁾ Cf. ibd. § 152 (& § 247).

⁴⁷⁾ Cf. ibd. 204.

a nawet kończyła się śmiercią. Na Car Nicobar, najbardziej na północ wysuniętej wyspie Nikobarów, dokonywano zorganizowanych morderstw mężczyzn, kobiet i dzieci — pro publico bono, gdyż nieszczęsne ofiary uważano za niebezpieczne lub szkodliwe dla społeczności, jako opętane przez demony, czego dowodzić miała ich skłonność do czarnoksięstwa, podpalania, mordowania, kradzieży, nieudawanie się leczenia; ofiarom łamano kości i duszono je, a trupy wrzucano do morza. Przypomina to zupełnie europejskie gładzenie czarownic.

Najsilniejszym lękiem jednak przejmują demony, wywołujące choroby, zwłaszcza epidemję — cholere, mór, ospę — oraz choroby nieprzewidziane lub takie, które świadczą o opętaniu (np. ataki, febrę, reumatyzm, kolkę⁴⁸⁾ i t. p.). Takich demonów pozbywają się często drogą przeniesienia⁴⁹⁾ (prawie jak urzędników), zmuszając je do nawiedzenia innej wsi lub usunięcia się na jakieś odległe miejsce. Gdy w Pendżabie odkryją ducha febry, zaklinacz udaje się nocą na cmentarz, przynosi trochę ziemi i kładzie ją koło chorego, a nazajutrz zawiesza na akacji sznur, na którym winien się duch powiesić (przypomina to trochę sultana i wielkiego wezyra); albo też wiją sznur o 7 niciach od stóp do głów chorego i okręcają go (sznur) wokół drzewa w nadziei ułagania ducha drzewa, który może wygnać ducha febry. Gdy w Birmie górnej zachorują dzieci, umieszcza się jajo, garść włosów dziecka i trochę łakoci na łódeczce i puszcza na rzekę, by uniosła ducha (późniejsze jest wierzenie, że to ofiara dla ducha wodnego). W powszechnem użyciu jest metoda pozbywania się choroby drogą eksportowania jej poza granice zarażonego nią obszaru na zwierzęciu (por. kozła ofiarnego u żydów). W prowincji środkowoindyjskiej Berar wypędzają ducha cholery w ten sposób, że zaprzęgają pług i wiodą go wokoło wsi⁵⁰⁾, aby utworzyć święte koło⁵¹⁾, jakiego duchy obce i wrogie nie mogą przekroczyć; składają też w ofierze kurę i kozę i zakopują je do ziemi, a obok umocowują grządziel i jarzmo pługa, nasmarowane minją, i oddają im cześć; potem ciągną wóz z podobizną bogini chorób Māri od jej kapliczki do granicy wioski, gdzie oddają cześć podobiznie, a wkońcu ofiarowują młodego bawołu i zakopują.

Nadto wytworzył się niemal system egzorcyzmowania, dokonywanego przez osobnego egzorcystę, w całym prawie kraju, a zwłaszcza na południu. Takiego egzorcystę nazywają rozmaicie zależnie od okolicy, np. b h a g a t („czcigodny“), s j ā n ā („mądry“⁵²⁾), o d ḥ a („nauczyciel, mistrz“) na północy, a d ḥ a n t ā („znawca“) na Dekanie, lecz zawsze odróżniają go od zaklinacza, zwanego mantri: mantri uczy się, jak przykazano, formułek zaklęć, mantra, od nauczyciela, guru, ów egzorcysta zaś nie przechodzi żadnego kursu, tylko otrzymuje swą moc od ducha, który wstępuje w niego, gdy wprawi się w odpowiedni stan ekstazy. W ekstazę wprawia się przy rozmaitych okolicznościach i dla różnych celów, szczególnie jednak dla wypędzenia takiego

⁴⁸⁾ Cf. poniekąd 190 (§ 140).

⁴⁹⁾ Cf. „Polacy“ 214, „Rusini“ 135; Moszyński II 206 (§ 153).

⁵⁰⁾ Cf. Moszyński II 319 (§ 251).

⁵¹⁾ Cf. ibd. 200, § 253.

⁵²⁾ Cf. ibd. 345 („mudry muž“, „mądry“).

czy innego ducha choroby. Ekstazie towarzyszą wstrętne konwulsje⁵³⁾, drganie mięśni, kiwanie się głowy i szaleńcze taniec, a kończy się to wszystko zazwyczaj zupełną albo częściową utratą czucia⁵³⁾.

Poza tem wypędzaniem ducha przez osobnego egzorcystę praktykuje się u wielu szczepów indyjskich — podobnie jak u innych dzikich — także perjodyczne wypędzanie demonów, zazwyczaj z końcem pory żniw, ale także przy okazji różnych świąt i uroczystości. Pewien szczep w Birmie górnej, Karenni, wyciąga w okresie żniw z ogniska domowego kawałek tłącego drewna, umieszcza go na kij bambusowym i wynosi uroczyście poza wieś, wierząc, że to odpędzi febrę i inne choroby od domu⁵⁴⁾. Nawet wyższe kasty nie omieszkują często przepędzać złych duchów, gdy się ma odbyć ślub. Po wsiach i u szczepów niecywilizowanych takie ceremonie przybierają często postać walki dwu partij, przedstawiających duchy dobre i duchy złe, przyczem naturalnie dba się o zapewnienie zwycięstwa partji pierwszej.

Jak Twardowski zaprzął diabła do swej służby, tak i nad demonem indyjskim czarnoksiężnik może zdobyć władzę, i to za cenę dużo mniejszą; wtedy zaś ów demon będzie chronił swego pana albo na jego żądanie wyrządzał krzywdy i szkody, a pan może go nawet — podobnie jak to się działo i u nas w średniowieczu (por. zresztą i słynnego „Le Diable boiteux“ Lesage’a) — spomocą zaklęć, *mantra*, zmusić, by wszedł do jakiegoś naczynia czy innego schowku⁵⁵⁾, i — wystawić na sprzedaż⁵⁶⁾. Idzie tylko o to, by naprawdę samemu diabłu opętać. A tego dokonuje się rozmaicie. U pewnego szczepu południowoindyjskiego w okolicach Madrasu taki kandydat na pogromcę diabła musi się kąpać rano przez 41 dni i sam sobie gotować jedzenie, z żony nie korzystać nawet w innych celach — i wogóle unikać wszelkiego zanieczyszczenia; co nocy zaś o 10 godzinie ma się wykąpać w stawie lub rzece, a stojąc nago po pas w wodzie, modlić się do bóstwa, które pragnie sobie zjednać, takimi słowy: „Ofiaruję ci swe modły, abyś mię pobłogosławił(a) tem, czego pragnę“. Modlitwa wydaje się niedługa, ale też zato trzeba ją powtórzyć w całym owym okresie czasu 101,1001 i 100,001 razy (liczba z zerem — jako „pustką“ — na końcu jest feralna). Kto, nie zważając na wszelkie przeszkody — także i na straszenie go przez demony — dotrwa do końca, tego prośbę bóstwo spełni. Niektóre szczepy majsurskie wierzą, że ducha osoby umierającej kradnie cudzy demon; ratuje go więc spadkobierca, składając w ofierze świnie, kurę czy inny dar owemu demonowi, zidentyfikowanemu przez astrologa rzucaniem muszelek *kauri* lub ryżu, a potem zamyka ducha szybko do garnka, gdzie go stale karmi⁵⁶⁾ i poi, aby nie wychodził stamtąd i nie wyrządzał szkody. W Trawankorze taki duszek, którego się karmi, strzeże mienia swego chlebodawcy, a pan jego ma nieograniczoną wprost moc wyrządzania zła; tylko musi jej używać należycie, bo w przeciwnym razie sam padnie ofiarą i umrze bezpotomnie wśród strasznych cierpień cielesnych i duchowych. Nieraz wierzą, że siła demona spoczywa w jego włosach (por. Samsona i t. d.);

⁵³⁾ Cf. ibd. 351 (§ 277), 357.

⁵⁴⁾ Cf. ibd. § 152.

⁵⁵⁾ Cf. ibd. 334.

⁵⁶⁾ Cf. „Rusini“ 128.

wystarczy więc, byś uciał czub bhucie, a uczynisz go niewolnikiem do końca swego życia. O Siddharādży, wielkim królu z zachodniej dynastji Czalukjów, opowiadają, że bohaterskich swych czynów dokonywał spomocą demona, którego ujarzmił, jeżdżąc na trupie po cmentarzu. Podobne gadki krążyły i o legendarnym niemal królu Wikramāditi.

Hinduizm wchłonał bardzo wiele z demonologicznych wierzeń tubylczych. Zmieszanie nowych elementów z religją dawną uderza przede wszystkim na południu kraju, gdzie braminizm pojawił się stosunkowo późno i musiał się godzić z lokalnymi wierzeniami drawidyjskimi; zwłaszcza w okręgach tamilskich zorganizowano demonologję wprost pod kierunkiem braminów. Kompromisowe zlewianie się obu kompleksów wierzeń, połączone z ustępstwami obustronnymi (więc np. tubylcy też krwawe swe ofiary ograniczali coraz więcej) doprowadzało zazwyczaj do tego, że bogowie prawowierni przyjmowali krajowych demonów na swych trabantów. Z biegiem czasu zresztą zasięg demonolatrii wskutek wysiłków bramińskich kurczył się znacznie. Redukcję dawnej ilości demonów, sięgającej niejednokrotnie niemal cyfr astronomicznych, przypisują sami Hindusi m. i. kolejom — nie żeby owe demony ginęły pod kołami pociągów, tylko o tyle, że ułatwione odwiedzanie świętych miejsc pielgrzymek dla dokonania ceremonij religijnych umożliwiał w wielkiej mierze udobruchanie mściwych duchów zmarłych. Poza tem rząd angielski — jak wierzą Hindusi — pozwalając na zabijanie świętej krowy, przepędził i złośliwe duchy braminów (b r a h m a r ā k ś a s a), nie mogące znieść takiego widoku — podobnie jak zalał sadła za skórę i demonom mahometańskim, nie będącym w stanie przyglądać się spożywaniu wieprzowiny. Koniec końców przy życiu pozostały na szerokiej przestrzeni kraju głównie duchy niższego rzędu, a i ich wpływy znacznie zmalały. Europejczyka boją się nawet djabyły — może to dowód, że jest od nich gorszy⁵⁷⁾.

R É S U M É.

L'article qui précède a pour but de donner un bref aperçu des croyances des Hindous relatives aux âmes des morts, aux esprits, aux démons. Afin de mieux orienter le lecteur, l'auteur traite ce thème en 4 chapitres, conformément aux quatre époques qu'on peut distinguer dans l'histoire de la civilisation indo-aryenne en tant que reflétée dans la littérature. Le

⁵⁷⁾ Już po wydrukowaniu artykułu wpadła mi w ręce obszerna praca G. Dumézila, *Le problème des centaures* (Paris 1929, d. 8^o, 275), omawiająca „centaury“ na szerokiem tle porównawczem (uwzględnia wierzenia słowiańskie, irańskie, indyjskie, greckie, łacińskie). W rozdziale przedostatnim (253—257) autor zajmuje się i etymologiczną stroną kwestji, przyczem korzysta wydatnie z pomocy znakomitego językoznawcy francuskiego Meilleta. Otóż nazwę indoirañską (ind. *gandharva*, ir. *gandarva*) wiąże — za Meililetem — z łac. *februum*, a do tej grupy dołącza i słow. *gody*, *godina* i t. d. i dodaje, że zestawieniu tych nazw z gr. *kentauros* stoją na przeszkodzie trudności i skrupuły fonetyczne, które jednak możnaby usunąć, przyjąwszy wpływ czy działanie „etymologii ludowej“. Zdaje sobie wszakże sprawę, że tłumaczenie takie może się wydać zbyt łatwem. Ostatecznie kto szuka dowodu, gotów go tam znaleźć. Po szczegóły muszę odesłać do samego Dumézila (str. 253 nast. i uw. 1 na str. 256; ob. też str. VII przedmowy).

premier chapitre présente les croyances de l'époque védique; on y voit apparaître les asura, les gandharva et les apsaras, les rakṣas, les yātu et les piśāca, les preta et les pitaras. Le chapitre II a pour sujet les croyances attestées dans les deux grandes épopées, le Mahābhārata et le Rāmāyana; on y apprend du nouveau sur les esprits et les démons déjà nommés et on fait la connaissance, en outre, des kinnara et kimpuruṣa, des vidyādhara, des bhūta, des nāga. Le chapitre III renseigne sur les croyances du bouddhisme primitif et sur celles du tantrisme (dans l'Inde, bien entendu), y compris les pratiques magiques. Le dernier chapitre est consacré aux croyances de l'Inde moderne, fondées en grande partie sur celles des épopées et des purāna; en sus des esprits et des démons anciens, cependant, on y envisage nombre de nouveaux, empruntés par l'hindouïsme, cette colluvies religionum (de la Vallée-Poussin), aux religions des indigènes. L'article fait mention des pratiques de précaution et des rites antidémoniaques aussi.

Les ouvrages dont l'auteur s'est servi sont cités dans la note bibliographique (p. 1-re n. 1-re).

L'auteur s'est appliqué à relever les nombreux points de contact qui se laissent constater entre les motifs du folklore indo-aryen et ceux du folklore slave. C'est ce qu'apprennent les notes (au bas des pages) se rapportant aux ouvrages bien connus de MM. A. Fischer et K. Moszyński. Ces notes-là prêteront peut-être à une étude plus détaillée et plus approfondie des motifs indiqués.

ZYGMUNT RYSIEWICZ

O PRAOJCZYŹNIE SŁOWIAN.

(LA PATRIE PRIMORDIALE DES SLAVES)

Treść. 1. Rodzaje faktów językowych, użytecznych w badaniach nad pierwotnymi siedzibami Słowian. 2. Teorie umieszczające praojczyznę na wschodzie: a) koncepcja J. Rozwadowskiego, b) Teoria celtycka A. Szachmatowa, c) Teoria azjatycka K. Moszyńskiego. 3. Teorie umieszczające praojczyznę na zachodzie: a) Poglądy J. Czekanowskiego, b) Krytyczne stanowisko T. Lebra-Splawińskiego, c) Hipotezy M. Rudnickiego. 4. Kolebka polesko-wołyńska: a) Prace M. Vasmera, b) Wywód botaniczny J. Rostafińskiego, c) Hipoteza Peiskera. 5. Stanowisko L. Niederlego i A. Brücknera. 6. Nowa synteza J. Czekanowskiego. 7. Zestawienie wyników badań oraz postulaty i perspektywy na przyszłość.

Zagadnienie pierwotnych siedzib Słowian interesuje żywo etnologów, czego zewnętrznym wyrazem jest chociażby ten fakt, że wśród teorii, mających za przedmiot dociekania nad kolebką naszych przaprzodków, poważną pozycję stanowią prace, pochodzące od etnologów. Artykuł niniejszy ma za zadanie dokonać przeglądu tych koncepcyj, które opierają się wyłączenie lub częściowo na argumentach czerpanych z językoznawstwa. Nie będzie tu zatem szło o przedstawienie syntez opartych na podłożu faktów z zakresu prehistorji, paleoantropologji czy etnologji, bo te teorie są etnologom dobrze znane. W tym sprawozdawczym przeglądzie zajmiemy się teorjami językoznawczemi oraz temi, które w argu-